Orbis Biblicus et Orientalis 249

Walter Dietrich (Hg.)

Seitenblicke

Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch

Academic Press Fribourg
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds
zur Förderung der Wissenschaftlichen Forschung

Gesamtkatalog auf Internet:
Academic Press Fribourg: www.paulusedition.ch
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: www.v-r.de

Text und Abbildungen wurden vom Herausgeber als formatierte PDF-Daten zur Verfügung gestellt.

Herstellung: Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

ISBN: 978-3-7278-1697-0 (Academic Press Fribourg)
ISBN: 978-3-525-543XX-X (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN: 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

Inhalt

Einzelfiguren des zweiten Samuelbuchs

Dem Andenken Shimon Bar-Efrats,
des feinsinnigen Erforschers biblischer Erzählkunst
und Auslegers der Samuelbücher

Vorwort

Dieses Buch hat eine längere Vorgeschichte. Im Jahr 2003 trafen sich rund zwanzig in der Erforschung der Samuelbücher Ausgewiesene aus verschiedenen Ländern Europas und aus Übersee in Bern zu einem Symposium über die Exegese des ersten Samuelbuchs. Der Ertrag wurde der wissenschaftlichen Öffentlichkeit in dem Sammelband „David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuchs“ (Fribourg/Göttingen 2004, OBO 206) zugänglich gemacht. Ein fast noch schönerer Ertrag war es, dass Teilnehmer der Tagung sich entschlossen, Folgekonferenzen zu organisieren. So trafen sich viele der in Bern Versammelten (und einige Weitere) im Jahr 2006 bei einer Fachtagung in Nijmegen und im Rahmen des „SBL International Seminar“ in Edinburgh; diese beiden Konferenzen fanden ihren Niederschlag in dem von Erik Eynikel und A. Graeme Auld herausgegebenen Sammelband „For and Against David. Story and History in the Book of Samuel” (Leuven 2010, BETL 232). Im Jahr 2007 organisierte Christa Schäfer-Lichtenberger im Rahmen des IOSOT-Kongresses in Ljubljana ein Panel, dessen Beiträge sie in dem Band „Die Samuelbücher und die Deuteronomisten“ veröffentlichte (Stuttgart 2010, BWANT 188).

Im Verlauf dieser Konferenzen bildete sich ein informeller, personell leicht fluktuierender Kreis von Samuelforschenden heraus: international und interkonfessionell, nach Lebensalter wie nach Forschungsansätzen bunt gemischt, über alle Unterschiede hinweg aber jederzeit gesprächswillig und -fähig. Ein solches, in seiner Art seltenes und kostbares Netzwerk verdiente es, alsbald wieder neu aktiviert zu werden. Das geschah an einem zweiten Berner Symposium im September 2009, für das die thematische Vorgabe lautete: „Nebenfiguren des zweiten Samuelbuchs“, d.h. es konnten alle Charaktere in den Blick kommen ausser David und Gott (auch wenn diese beiden, mehr oder minder heimlich, ständig präsent waren). In drei dichtgedrängten Tagen wurden achtzehn Referate präsentiert und diskutiert und überdies zwei exegetische Workshops zu konkreten Textabschnitten abgehalten. Der vorliegende Band dokumentiert diese Verhandlungen. Doch er bietet darüber hinausgehende Überschüsse. Weil damals nicht alle in Betracht Kommenden nach Bern eingeladen werden bzw. nicht dort anwesend sein konnten, reifte der Gedanke, einen Teil der Berner Tagung gewissermassen „auszulagern“: in ein Panel beim IOSOT-Kongress Anfang August 2010 in Helsinki, wozu freundlicherweise die Kongresspräsidentin, Frau Professor Raija Sollamo, Hand bot. Ausserdem fanden zwei thematisch einschlägige Vorträge, die in Helsinki abseits des Samuel-Panels gehalten wurden, ihren Weg in diesen

Band. So erscheint das Autorentableau diesmal als besonders vielfältig und reichhaltig. An dieser Stelle ist mit Kummer zu vermelden, dass Shimon Bar-Efrat, Senior und von allen geschätztes Mitglied jenes informellen Samuel-Kreises, im August 2010 in Jerusalem verstorben ist. Seinem Andenken, das wir alle in Ehren halten werden, ist dieses Buch gewidmet.

Nicht von ungefähr ist Shimon Bar-Efrats Beitrag der erste der hier präsentierten „Seitenblicke“ aufs zweite Samuelbuch. Er befasst sich mit einer wichtigen Gestalt nicht dieses Buches, sondern der Geschichte seiner Erforschung: Leonhard Rosts These einer aus dem 10. Jahrhundert stammenden Thronfolgegeschichte Davids, die so eminent einflussreich war, inzwischen aber stark angezweifelt wird, stand nach der Analyse des ausgewiesenen Erzählforschers Bar-Efrat von vornherein auf höchst unsicheren Füssen. Im Anschluss daran beschäftigen sich zwei Arbeiten mit übergreifenden Motiven: Philippe Hugo, vorwiegend unter textkritischen Gesichtspunkten, mit dem der Ermordung von Heerführern und Frank Polak mit dem von „Spiess“ und „Speer“ in den Händen verschiedener Protagonisten.

Danach folgt eine Reihe von Aufsätzen zu grösseren Personengruppen im zweiten Samuelbuch: den „Fremdstämmigen“, d.h. Nichtisraeliten bzw. Nichtjudäern (Jürg Hutzli), der „Fünften Kolonne“ Davids beim Abschalom-Aufstand in synchroner und diachroner Perspektive (Walter Dietrich), den Priesterfamilien Abjatars und Zadoks unter transkulturellem Blickwinkel (Jeremy Hutton), den priesterlichen „Hütern der Lade“ (Yvonne Szedlàk-Michel), den mit Billigung Davids hingerichteten Sauliden von 2Sam 21 (Georg Hentschel) und den in 2Sam 23 aufgelisteten „Gefolgsleuten Davids“ (in Gestalt eines Protokolls über einen exegetischen Workshop).

Im nächsten, umfassendsten Teil des Bandes werden einzelne „Nebenfiguren“ des zweiten Samuelbuchs vor Augen gestellt, und zwar in kanonischer Reihenfolge: die Prinzessin und Königin Michal (Alexander A. Fischer), der Prophet Natan (Wolfgang Oswald, der hier eine gleichsam autorisierte, englischsprachige Kurzfassung seiner Dissertation „Nathan, der Prophet“ [AThANT 96] präsentiert), die unter obskuren an die Seite Davids gelangte spätere Königinmutter Batscheba (mit drei interessant variierenden Beiträgen von Thilo A. Rudnig, David Bosworth und Pekka Särkiö), der Kronprinz Amnon und seine von ihm vergewaltigte Halbschwester Tamar (hier wieder das Protokoll einer gemeinsamen Exegese), der Saulide und „Steine-Werfer“ Schimi (Sara Kipfer), die „Söhne der Zeruja“, drei Neffen Davids in hohen militärischen Rängen (Steven L. McKenzie), Davids rebellischer Sohn Abschalom (Thomas Naumann), der hoch geachtete und doch gescheiterte königliche Ratgeber Ahitofel (Ilse Müllner), der von Davids Mentor Barsillai protegierte und in der Erzählung auffallend blass bleibende Kimham (Ina Willi-Plein), der aufständische Benjamit Scheba ben Bichri (Johannes Klein) und die „weise Frau“ von Abel-bet-Maacha, die Scheba förmlich um seinen Kopf brachte (Silvia Schroer), schliesslich der Prophet Gad, der David bei der Beendigung einer Pest und bei der Findung eines Tempelplatzes half (Anneli Aejmelaeus, wieder unter vorwiegend textgeschichtlichem Gesichtspunkt).

Zum Abschluss wirft Phil Botha vom 31. Psalm her einen „Seitenblick" auf die Samuelbücher, die frommen Kreisen der nachexilischen Zeit Leitlinien für die Gestaltung des eigenen Glaubens und Lebens boten.

Ein Buch wie das vorliegende ist dezidiert ein Gemeinschaftswerk. In erster Linie ist hier den Autorinnen und Autoren zu danken, die aus je ihrer Sicht einzelne Facetten des zweiten Samuelbuchs zum Aufleuchten gebracht haben. Sie haben sich nach Bern und/oder nach Helsinki bemüht, haben dort einen Forschungsbeitrag zur Diskussion gestellt und diesen dann für den Druck bearbeitet und ergänzt, teilweise auch erheblich verändert oder umgeschrieben. Nach ihnen traten dann andere in Aktion. Die Manuskripte wurden von Sara Kipfer kontrolliert und vereinheitlicht und von Yvonne Szedlàk-Michel in das endgültige Layout gebracht. Letztere hat zudem englischsprachige Abstracts ins Deutsche übersetzt, David Bosworth und Steven McKenzie deutsche Zusammenfassungen ins Englische. Von Petr Jan Vinš stammen die nach Vorgabe der Autorinnen und Autoren gefertigten Register. Allen Genannten sei mein herzlicher Dank ausgesprochen.

Zu danken ist ferner dem Berner Beer-Brawand Fonds und dem Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung für die Ausrichtung der Berner Tagung 2009, Letzterem auch für den zur Drucklegung benötigten, namhaften Druckkostenzuschuss. Dank gebührt schliesslich Prof. Christoph Uehlinger und den beiden Fachherausgebern von „Orbis Biblicus et Orientalis", Prof. Thomas Römer und Prof. Bernd Schipper, für die Aufnahme des Bandes in diese Reihe.

Mögen die hier präsentierten „Seitenblicke" auf das zweite Samuelbuch nicht nur der Samuel-Forschung, sondern darüber hinaus der exegetischen und historischen, der literaturwissenschaftlichen und der theologischen Forschung von Nutzen sein.

Bern, im Frühjahr 2011
Walter Dietrich

Rost Revisited

The Stylistic and Formal Features of the Succession Narrative

Shimon Bar-Efrat, Jerusalem z"l

In 1926 Leonhard Rost published his study concerning the tradition of the succession to the throne of David,[1] in which he claimed that there exists an independent composition *(a "source")* which deals with the question of the succession to David's throne and which roughly comprises the chapters 9 to 20 of 2 Samuel and the chapters 1 and 2 of 1 Kings. Rost summed up the conclusions of his investigation as follows: "The above examination will have shown that the Succession Narrative is a self-contained composition, which is proved to be unified by its stylistic and formal singularities, and to be self-contained by the structure of the whole".[2]

Rost's principal conclusions have met with much approval, but also with criticism from biblical scholars.[3] However, "the core of Rost's hypothesis, namely, the notion of a large, continuous, self-contained, and distinctive 'document' underlying a large part of 2 Samuel and perhaps the first two chapters of 1 Kings, remains largely intact".[4]

In 1975 I wrote an article in Hebrew, which was published in 1983,[5] and which dealt with three of Rost's principal claims: 1) The composition is characterized by stylistic and formal singularities; 2) It is uniform and self-contained; 3) Its main subject is the succession to the throne of David.

I intend to cite here from that article only what it says about the first claim (the composition is characterized by stylistic and formal singularities), because if I would refer to all three issues, the paper would become exceedingly long. Moreover, other authors have meanwhile written about the second and the third issue and more or less exhausted them, so that there is no need for me to repeat those points. But nobody, as far as I know, has ever critically and systematically examined Rost's stylistic and formalistic arguments.

At the beginning of his study Rost states that a man's style is always a personal matter, stamped by singularity and uniqueness. Therefore the style of

[1] Rost 1926.

[2] Rost 1926, 132.

[3] A great deal of the literature that has been written on the subject is mentioned and described in Dietrich / Naumann 1995, 169–295. See also de Pury / Römer (eds.) 2000.

[4] Frolov 2002, 82–83. Similarly Sweeney 2007, 47, n. 1, who notes that "many scholars follow Leonhard Rost".

[5] Bar-Efrat 1983.

the composition in question should be examined in order to prove that it is an independent source, and not part of a more inclusive and continuous source, extending the whole length of the Books of Samuel (and other books as well).[6] Rost believes that the composition was written by one author according to one plan.[7]

It should be pointed out that Wellhausen had already seen in 2 Samuel 9–20 and 1 Kings 1–2 a composition complete in itself, relating how Solomon (whose birth is recorded at the outset of the narrative) succeeded to the throne of David, while his older brothers Amnon, Absalom and Adonijah were passed over.[8] But it was Rost who gave this view its detailed literary and stylistic basis. His study included a plethora of stylistic and literary observations – a phenomenon that was quite unusual in biblical research at the time. By means of these finds Rost endeavoured to prove the stylistic singularity of the composition under consideration. The question is, however, whether these finds are in fact unique to that composition or whether they are to be found in other biblical narratives as well. In the latter case, of course, they cannot be considered characteristic of the Succession Narrative exclusively, but rather of biblical narrative in general, or at least of a certain type of biblical narrative. In order to settle this question we shall examine, one by one, the stylistic phenomena singled out by Rost.

First of all, he points out the "epic broadness" and the unhurried attention to detail, which he considers characteristic of the Succession Narrative.[9] As an example he cites the long and detailed speech of Jonathan the son of Abiathar in 1Kgs 1:41–48, enumerating all the events connected with the enthronement of Solomon, events which have been related by the narrator in the preceding section. However, such a long and detailed repetition of events which have been reported just before cannot be regarded as exclusive to the Succession Narrative. We need only call to mind, for example, the speech of Abraham's servant in the house of Bethuel, where he repeated at length and in detail all his previous experiences, although these had been related just before by the narrator (Genesis 24).[10] Another example can be found in Pharaoh's dreams, which are told first by the narrator and immediately afterwards, at length and in detail, by Pharaoh himself (Genesis 41). As a second example of "epic broadness" Rost points to David's flight from Jerusalem, which, although carried out in great haste, is described at considerable length. In this connec-

[6] Rost 1926, 1–2.

[7] Rost 1926, 85.

[8] Wellhausen 1886, 272; Wellhausen 1889, 255ff.

[9] Rost 1926, 111.

[10] We hear as many as four times the servant's request that the maiden give him to drink, and her reply that she will also water his camels: first in the servant's prayer to God, then in the narrator's report of what actually took place, again in the servant's account in the house of Bethuel of his address to God, and finally in his description of what happened in fact.

tion Rost states that "everywhere we are met by this same love of description and this same pleasure in narration, a practically insatiable tendency to embellishment".[11]

But in fact "epic broadness" does not meet us everywhere; often the narrator strives for abbreviation and conciseness. This is evident in the fact that he frequently avoids repeating already narrated events, for instance by means of the phrase: "*Thus and so* did Ahitophel counsel Absalom and the elders of Israel, and *thus and so* have I counseled" (2Sam 17:15; and similarly in 14:3; 17:6,21). Some narratives within the Succession Narrative evince a rather terse style of narration, for instance the narratives of David and Bathsheba (ch. 11) and of Sheba the son of Bichri (ch. 20). These narratives exhibit so strict an abstinence from amplification and embellishment that even essential facts seem to be lacking. Parts of the Succession Narrative are indeed related in detail, such as the story of Absalom's revolt, but we can without difficulty find lengthy and detailed scenes in other biblical narratives as well. For example, the story of Joseph's rise from the lowly status of a foreign slave to the high rank of governor over Egypt is told at great length, though it could easily have been summarized in less than three chapters (Genesis 39–41). Another example can be found in Ruth's meetings with Boaz, which are related leisurely and in detail (Ruth 2–3), or in the narrative of Eliah and the priests of Baal (1 Kings 18).

Rost finds the tendency to amplification not only in whole scenes, but also and especially in linguistic details. He points to aggregation of verbs, e.g. "they trembled and rose" (1Kgs 1:49), "he overcame her, forced her and lay with her" (2Sam 13:14), "she sent and told David and said" (11:5); also in conglomeration of nouns, e.g. "and David asked about the well-being of Joab and the well-being of the people and the well-being of the war" (11:7), "and Ittai the Gittite passed on with all his men and all the little ones" (15:22); the addition of the infinitive absolute to emphasize the conjugated verb: יצא יצוא ומקלל (16:5), ועלו עלה ובכה (15:30); the addition of the present participle: עלה ובוכה (15:30); the extensive use of particles like "behold", "also" and "all", e.g. "and all his servants passed by him and all the Cherethites and all the Pelethites" (15:18); the arrangement of sentences in a sort of parallelism, e.g. "he threw stones at him and flung dust" (16:13).[12]

All of these phenomena appear also in other biblical narratives. It is doubtful if the last example can be considered a parallelism; at any rate there are many instances like it, e.g. "and the Lord visited Sarah as He had said, and the Lord did to Sarah as He had spoken" (Gen 21:1); "and Saul would be relieved and would feel better" (1Sam 16:23). The extensive use of particles such as "behold", "also" and "all" is not at all rare, e.g. "he exiled all Jerusalem and all the dignitaries and all the heroes, ten thousand exiles, and all the craftsmen and all the smiths" (2Kgs 24:14). The same is true of the emphatic use of the

[11] Rost 1926, 111.
[12] Rost 1926, 111–112.

infinitive absolute and the present participle, e.g. הלכו הלך וגעו (1Sam 6:12), וילך הפלשתי הלך וקרב (17:41). Neither are conglomerations of verbs and nouns uncommon, e.g. "and he went and fled and escaped" (19:12), "and you be well and your house be well and all you have be well" (25:6), "and they mourned and wept and fasted until evening for Saul and for Jonathan his son and for the people of the Lord and for the house of Israel" (2Sam 1:12).

Rost asserts that everywhere the urge is evident to tell the story in a vivid way.[13] He mentions as examples David's flight from Absalom (15:30), his promenade on the rooftop of his house (11:2), the descriptions of Hushai the Archite (15:32), Ziba (16:1) "and many other descriptions of people".[14] These examples are either mistaken or to be found in other narratives as well. Ziba is not described at all in 16:1 and there is no hint as to his appearance. Neither is it clear what Rost means by "many other descriptions of people". Many other characters are mentioned, but they are not described. Only of Hushai the Archite is it said that "his coat was rent and earth was on his head", but the same description also occurs of the messenger who ran from the battlefield to Shilo (1Sam 4:12) and of the Amalekite who came from Gilboa to Ziklag (2Sam 1:2). David fleeing from Absalom had "his head covered and he went barefoot" (15:30). This is comparable to "an old man is coming up and he is wrapped in a mantle" (1Sam 28:14). David's walking on the roof in the evening has a parallel in God's walking in the Garden of Eden in the cool of the day (Gen 3:8).

Certainly there is nothing singular about another literary device pointed out by Rost: the use of a subordinate clause to define place or time, e.g. "When David came to the summit, where God used to be worshipped" (2Sam 15:32) or "It happened at the time of the evening that David arose" (11:2).[15] The same phenomenon is found, for example, in 1Sam 10:5: "You will come to Gibeah of God, where there is a governor of the Philistines", and in Jos 10:27: "It happened at the time of the sunset that Joshua commanded".

Neither can we consider the repetition of verbs in a passage, such as "to pass by" in the last half of 2 Samuel 15, or "to run" in 18:19–32 as a rarity in biblical narratives. Compare, for instance, the many repetitions of the verb "to bless" in Genesis 27 and of "to ask" (שאל) in 1 Samuel 1; yet Rost regards this phenomenon as characteristic of the Succession Narrative.[16]

Rost also numbers the extensive use of figurative expressions and images, "scattered like flowers in the field",[17] among its characteristics. He cites the following examples: "a dead dog such as I" (2Sam 9:8); "why should this dead dog curse my lord the king" (16:9); "so Mephibosheth ate at David's table, like one of the king's sons" (9:11); "go down to your house and wash

[13] Rost 1926, 112. He uses the word "Anschaulichkeit".
[14] Rost 1926, 112.
[15] Rost 1926, 112–113.
[16] Rost 1926, 113.
[17] Rost 1926, 113.

your feet" (11:8); "you would be as one of the disgraceful persons in Israel" (13:13); "they would quench the coal which is left" (14:7); "we must all die, like water spilt on the ground, which cannot be gathered up again" (14:14); "for my lord the king is like an angel of God" (14:17; also 14:20 and 19:28); "the counsel which Ahitophel gave was in those days as if one asked the word of God" (16:23); "I will bring all the people back to you as a bride returns to her husband" (17:3); "like a bear robbed of her cubs" (17:8); "whose heart is like the heart of a lion" (17:10); "as the sand by the sea for multitude" (17:11); "you are like ten thousand of us" (18:3). In addition, the death of Uriah is likened to the death of Abimelech the son of Jerubaal (11:21).[18]

An impressive list of examples indeed. However, a close examination of these examples raises a number of doubts. First of all, the last instance is erroneous: the death of Uriah is not likened to the death of Abimelech. Abimelech's death is rather mentioned as a military precedent, from which a lesson should have been learned, namely not to approach too close to the walls of a besieged city. Also, the words "Mephibosheth ate at David's table like one of the king's sons" do not contain an image or a figurative expression, but they mean that Mephibosheth was allowed to eat at David's table as if he was one of the king's sons. The example of the bride returning to her husband does not appear in the Masoretic text, but in the Septuagint (a fact which Rost fails to mention) and this reading of the Septuagint is extremely doubtful.

Most of the genuine similes and metaphors occur in the speeches of Hushai the Archite and of the wise woman of Tekoa, both of whom make extensive use of rhetorical devices in order to persuade their listeners. That is to say that the figurative expressions in their speeches are characteristic of their style (as shaped by the author) and not of the author's style in general. It is true that some imagery is found outside of these speeches, but similes and metaphors occur in other biblical narratives as well. In the narrative of David and Abigail, for example (1 Samuel 25), we find the following metaphors: "your son David" (v. 8), "they were a wall to us" (v. 16), "the life of my lord shall be bound in the bundle of the living" (v. 29), "but the lives of your enemies he shall sling out from the hollow of the sling" (v. 29), "his heart died within him and he became stone" (v. 37). Moreover, a simile and a metaphor identical to those found in the Succession Narrative recur in other narratives: David is compared to an angel of God also in 1Sam 29:9, and the metaphor of the dead dog also occurs in 1Sam 24:14.

Rost regards the *ploke* of special importance. He explains that a ploke is produced when a certain phrase is clarified or elaborated by a subsequent phrase, which is in turn followed by a repetition of the first phrase, according to the pattern A – B – A. For example: "Why did you go so near to the city to fight? Did you not know that they would shoot from the wall? Who killed Abimelech the son of Jerubesheth? Did not a woman cast an upper millstone upon him from the wall so that he died in Thebez? Why did you go so near to the

[18] Rost 1926, 113.

wall?" (2Sam 11:20–21). Other instances are: 11:25b; 13:32–33; 15:19–20; 16:7–8,10–11; 17:8–10; 18:19–31; 19:12–13; 1Kgs 1:17–20,24–27; 2:42–43. Rost sees in this construction a stylistic phenomenon peculiar to our author. He admits that this form is found elsewhere (e.g. Gen 50:19–21), but only in isolated instances, while here it is very common.[19]

Some of the instances Rost cites are dubious, for instance the last one: "And the king sent and called for Shimei, and said to him: Did I not make you swear by the Lord and declare as follows… So why have you not kept the oath of the Lord and the commandment that I have given you" (1Kgs 2:42–43). But, more importantly, the construction in question is not nearly as rare in biblical narratives as Rost supposes. There is a good example in 1Sam 3:17: "And Eli said: What was it that *he told you*? *Do not hide it from me*. May God do so to you and more also, if you *hide anything from me* of all that *he told you*." Other examples are: Gen 42:14–16; Ex 3:7–9; 1Sam 3:17; 4:9; 4:21–22; 8:7–9; 9:13; 17:8–10,28; 19:4–5; 2Sam 21:3–4; 1Kgs 12:4; 20:23–25; 2Kgs 9:25–26.[20]

Rost also states that the author of the Succession Narrative is especially fond of messengers' reports, e.g. 1Kgs 1:42–48; 2Sam 18:19–32; 1:15–21; 15:13; (13:30).[21] However, messengers' reports are found in numerous biblical narratives, e.g. 1Sam 25:14–17; 2Sam 1:2–10; 2Kgs 1:2–8. Rost himself cites such a report in 1Sam 4:12, which a Benjaminite messenger delivers to the priest Eli about the defeat of the Israelites. He is aware of the similarities between this report and that in which Jonathan the son of Abiathar reports to Adonijah about the enthronement of Solomon (1Kgs 1:41–48), but he tries hard to find differences: "Not only does the scene of Jonathan have decisive meaning for the further development of the plot; more important is the fact that when Adonijah addresses Jonathan a dialogue ensues, and that on two occasions the messenger cannot resist quoting David's own words in his report."[22] It is difficult to fathom Rost's intent here. He himself points out that in both scenes the messenger's report follows a question, and that in neither is the report followed by a verbal reaction. Why then does he insist that it is only in the Adonijah-Jonathan scene that a dialogue develops? If anything, the opposite is true: the Eli scene is actually built more in the pattern of a dialogue than the Adonijah scene. The Benjaminite messenger begins hesitantly and stammeringly, Eli asks him what has happened, and then the messenger blurts out the bitter news. Jonathan, by contrast, delivers his message without pause, and Adonijah does not interfere. It so happens that a real dialogue in a messenger

[19] Rost 1926, 114.

[20] See also Frolov 2002, 88: "The a-b-a pattern (wherein the opening clause of the speech is echoed toward its end, forming thereby an *inclusio*) occurs in the History of David's Rise no fewer than nine times (1Sam 19:4–5; 21:14–15; 23:10–11, 22–23; 24:6; 26:9–11,15–16,18–20; 27:1)."

[21] Rost 1926, 115.

[22] Rost 1926, 116.

scene is found outside the Succession Narrative, in 2Sam 1:2–10, where David and the Amalekite messenger talk alternately several times. Rost's statement that Jonathan cites two quotations of David's words is also inaccurate; actually there is only one quotation (v. 48).

Concerning the messenger scene in 2Sam 18:19–32 Rost remarks that it is composed entirely of conversation, which no longer plays a secondary role in the unfolding of the plot, but dominates and shapes it, while the narrative parts serve merely as framework for the dialogues.[23] This is true, but again not distinctive of the Succession Narrative. For instance, the stories of the Garden of Eden (Genesis 3), of Saul's search for his father's asses (1Sam 9:1 – 10:16) and of David and Abigail (ch. 25) are all mainly composed of conversations. The story of David and Achish (ch. 29) even consists exclusively of dialogue, except for a short narrative framework at the beginning and the end.

Towards the conclusion of his study Rost notes that dialogue in the Succession Narrative is exceptionally succinct and forceful.[24] This too is typical of biblical dialogues in general. There are of course exceptions, one of which is found in the Succession Narrative itself: the conversation between David and the wise woman of Tekoa is one of the longest in the Bible, comprising no less than 15 exchanges.

Even when activities of groups are related, says Rost, the plot focuses on the acts and conversation of individuals. He cites as example 2Sam 19:41–43, where the active characters are "a man of Judah" and "a man of Israel." Another example is ch. 18, where the description of the battle with Absalom soon focuses on the dialogue between Joab and one of the warriors, and on the execution of the king's son.[25]

The first example is simply erroneous. "A man of Judah" and "a man of Israel" have collective meaning, and indicate groups rather than individuals, as is proven by the context. The second example is correct, but not peculiar to the Succession Narrative. This is attested by the narrative of the battle with the Philistines on Mount Gilboa (1Sam 31:1–7), which focuses on Saul's conversation with his armor-bearer and the king's subsequent death. Most narratives in the Bible direct our attention to individuals, and only in a few does a whole crowd take the central stage.

Once again Rost cites the episode of the two messengers, Ahimaaz and the Cushite, this time as evidence for his claim that the author of the Succession Narrative intended to create separate scenes.[26] This episode is divided into two scenes: the first tells of the departure of the two messengers, the second of their arrival. By contrast, there is no break in the messenger scene in the story of the Ark. There we accompany the man on his way from the battlefield to Eli in Shilo. Not only is there no break here; the messenger actually serves to

[23] Rost 1926, 116.
[24] Rost 1926, 134.
[25] Rost 1926, 117.
[26] Rost 1926, 117–118.

establish the transition from one place to the other. The author of the Succession Narrative forgoes this device not only in the instance of Ahimaaz and the Cushite, but also in the case of Jonadab the son of Shimeah (2Sam 13:30–33) and in 1Kgs 1:41–48, though there we are informed of Jonathan the son of Abiathar's arrival and not of his previous departure. These examples demonstrate, according to Rost, that the abstaining from connecting two scenes of action by means of a messenger is not accidental, but premeditated.[27]

Rost errs again. He overlooks on the one hand the instances in the Succession Narrative in which the author does not forgo creating a direct link between the scenes of action by means of a messenger, and on the other hand the cases of division into separate scenes which are found outside the Succession Narrative. In 2Sam 10:2 David's servants who went to comfort the king of the Ammonites provide a link between Jerusalem and Rabbah of the Ammonites, and in 11:22 the envoy sent by Joab establishes a connection between Joab in Rabbah and David in Jerusalem. In 17:15–22 the priests' sons Jonathan and Ahimaaz furnish a link between Jerusalem, where Absalom resided, and David's camp in the wilderness; we accompany them on their way and witness their successful attempt to hide themselves from their pursuers.

As for the technique of abruptly moving from one place to another without the mediation of a messenger, that is also found in 1 Samuel 25, which starts with a scene concerning Nabal's banquet and his refusal to give any presents to David's servants, and then a new scene begins which tells about Abigail who, being informed of Nabal's behaviour, quickly sets off to bring gifts to David. The servant who reports to Abigail about her husband's conduct is not used by the author to connect the two scenes. Also in 1 Samuel 31 – 2 Samuel 1 we first witness the victory of the Philistines on Mount Gilboa, and then find ourselves in Ziklag with David; the Amalekite who went from Mount Gilboa to Ziklag in order to bring the bad news to David is not employed to create a link between the two places. In both cases we do not hear of the messenger's departure, just as with Jonathan in 1Kgs 1:41–48.

And so on and so forth. Rost points out that the individual scenes are clearly delimited and that the independent scenes are tied together by repeated phrases, either by the repetition of the same expression at both beginning and end of the scene (e.g. 18:19,32; 16:5,13) or by means of sentences which serve as conclusion as well as beginning (e.g. 17:24; 16:14–15; 15:37–16:1).[28]

Here too the phenomena which Rost indicates are not unique to the Succession Narrative. The same expression at both the beginning and the end of a scene (inclusio) is exemplified in Gen 24:2,9, in 1Sam 16:16,23 and in Ru 1:6,22. Sentences which serve as both conclusion and beginning are found in 1Sam 15:34–35 and 16:1; 21:1–2; 29:11 and elsewhere.

Finally, Rost asserts that the independent scenes are tied together by repeated phrases, e.g. "he did not see the king's face" (14:24,28); "I will show

[27] Rost 1926, 118.
[28] Rost 1926, 119.

him kindness" (9:1,3,7); "you shall eat at my table always" (9:7,11,13); "to run" (18:19–32); "to pass by" and "to come" (15:17–37).[29]

As is well known, the repetition of a word or expression is very common in biblical narratives. Here are three examples out of many. The two parts of the narrative of the tower of Babel are linked by the expression "scattered upon the face of the earth" (Gen 11:4,8,9), the root "to ask" appears in several scenes in the first chapter of 1 Samuel, and the root "to return" occurs twelve times in the first chapter of Ruth.

One could argue, of course, that while each stylistic device taken separately may be common to other biblical narratives and not characteristic of the Succession Narrative, it is the combination of them which gives this composition its stylistic singularity. Although Rost himself does not raise this claim, it deserves consideration.

In 1 Kings 20 we are told of two confrontations between Ben-Hadad, king of Aram, and Ahab of Israel. A scrutiny of this narrative shows, that while it differs from the Succession Narrative in subject matter, it contains in concentrated form many of the stylistic phenomena mentioned before. There is aggregation of verbs: "And the Israelites were mustered and provisioned and went towards them" (v. 27); "and the men guessed and hastened and decided from it" (v. 33). There is the addition of the infinitive to the conjugated verb: "And the man struck him, striking and wounding him" (הכה ופצע) (v. 37); "if he be at all missing" (הפקד יפקד) (v. 39). There is the extensive use of particles like "behold" (vv. 13_{bis}, 31, 36, 39) and "all" (vv. 1, 4, 6, 8_{bis}, 9, 10, 13, 15_{bis}, 28). There is imagery: "if the dust of Samaria shall suffice for handfuls for all the people who follow me" (v. 10); "let not one who girds himself boast as one who ungirds" (v. 11); "like two flocks of goats" (v. 27). Even a ploke or ring composition is present: "but if we fight against them in the plain, we will surely be stronger than they…and we will fight against them in the plain and we will surely be stronger than they" (vv. 23–25).

Dialogue occupies a central place in the narrative and the narrator's account of the proceedings on the battlefield, which appears secondary in importance is subjugated to the conversations. Even the words of the prophet in vv. 13–14 are not recorded as monologue, but develop soon into a dialogue between the prophet and the king. Conversations are succinct and the speakers alternate frequently. Although the story concerns wars between two peoples and armies, it focuses on the words and acts of individuals: Ahab, Ben-Hadad, the prophet and the "son of the prophets".

The whole narrative is clearly divided into separate scenes, and the narrator moves from one place to another, e.g. from Ahab's palace in Samaria to Ben-Hadad's camp outside the city (v. 16). The passage vv. 35–43 stands especially out as a separate scene. Phrases such as "for at the return of the year the king of Aram will come up against you" (vv. 22, 26) and "he made a covenant with him and sent him away" (v. 34) serve as delimitation of the scenes.

[29] Rost 1926, 119.

The separate scenes are linked through repeated expressions: "Mark and see" (vv. 7, 22); "Have you seen this great multitude? Behold I will give it in your hand this day, and you shall know that I am the Lord" (vv. 13, 28).

It is quite significant that so many stylistic and literary phenomena found in the Succession Narrative, which extends over 13 chapters, are present also in a narrative which comprises only one chapter. This fact doubly refutes any possible claim that the combination of the above-mentioned phenomena proves the stylistic uniqueness of the Succession Narrative.

As will be recalled, Rost claimed that the stylistic and formal singularity of the composition proves it to be uniform.[30] Consequently, the refutation of the arguments for stylistic singularity also undermines the claim of uniformity. The composition's inner unity is also disproved by the differences in narrative method among the various narratives of which it is composed. Here are two examples.

Conversation is a central building block in the Amnon narrative, as demonstrated by the dialogues between Jonadab and Amnon, between Amnon and David, between Amnon and Tamar (before and after the rape) and Absalom's speech to Tamar. In the narrative of David and Bathsheba, by contrast, dialogue is minimal. There is no real conversation, except once between David and Uriah.

In the narrative of Adoniah there are many repetitions. Four times we are told that Adoniah has enthroned himself – once by the narrator, once by Nathan when counseling Bathsheba, once by Bathsheba when complaining to David, and finally by Nathan when addressing the king. The details of Solomon's anointing are recorded three times: first when David gives the orders, then when the narrator relates the implementation, and finally when Jonathan, the son of Abiathar reports to Adoniah. In the narrative of Absalom's uprising, on the other hand, such repetitions are avoided, by expressions like "Ahitophel has spoken in this way" (2Sam 17:6), "thus and so did Ahitophel counsel Absalom and the elders of Israel, and thus and so have I counseled" (v. 15), "for thus has Ahitophel counseled about you" (v. 21).

The so-called Succession Narrative then does not display a uniform method of narration. It is no more homogeneous than it is stylistically singular. Neither is it self-contained, since many threads link its narratives to scenes outside it.[31] Moreover, the main subject of those narratives in my opinion is not the suc-

[30] See the quotation at the beginning of this paper.
[31] Bar-Efrat 1983, 200–201. See also Vriezen 1948, 169 and Carlson 1964, 131.

cession to the throne of David, but David's sin and punishment.[32] Hence the conclusion is clear: there *is* no Succession Narrative.

Bibliography

Bar-Efrat, Shimon, 1983, The Succession Narrative Reconsidered: A. Rofé / I. Yair Zakovitch (eds.), Isac Leo Seeligmann Volume. Essays on the Bible and the Ancient World, Jerusalem, 185–211 (Hebrew).

Carlson, R. Agge, 1964, David – the Chosen King, Uppsala.

Dietrich, Walter / Naumann, Thomas, 1995, Die Samuelbücher (EdF 287).

Frolov, Serge, 2002, Succession Narrative. A "Document" or a Phantom?: JBL 121, 81–104.

de Pury, Albert / Römer, Thomas (Hg.), 2000, Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen (OBO 176).

Rost, Leonhard, 1926, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids (BWANT 42). Reprinted in id., 1965, Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament, Heidelberg, 119–253. Engl.: Rutter, Michael D. / Gunn, David M.,1982, The Succession to the Throne of David, Sheffield.

Sweeney, Marvin Alan, 2007, I & II Kings, Louisville / London.

Vriezen, Theodoor Christiaan, 1948, De Compositie van de Samuël-Boeken: Orientalia Neerlandica, 167–189.

Wellhausen, Julius, 1876/1877, ²1889, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des A.T., Berlin.

Wellhausen, Julius, 1878, ³1886, Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin. Engl.: Menzies, J. Sutherland / Black, Allan, 1885, Prolegomena to the History of Ancient Israel, Cleveland.

Zusammenfassung

Leonhard Rosts These zur „Überlieferung von der Thronnachfolge Davids" von 1926 rief bei Bibelwissenschaftlern viel Zustimmung, aber auch Kritik hervor. Rost begründet seine Ansichten in erster Linie mit literarischen Argumenten. Zusammenfassend stellt er fest, „dass in der Thronfolgegeschichte eine in sich geschlossene Darstellung vorliegt", die sich „durch stilistische und formale Eigentümlichkeiten als einheitlich und durch den Aufbau des Ganzen als in sich geschlossen erwiesen" habe. Eine sorgfältige Prüfung der stilistischen und formalen Charakteristika, die Rost aufgezählt hat, führt jedoch zu dem Ergebnis, dass die literarischen Merkmale, die er als typisch für die Thronfolgegeschichte beschrieben hat, auch in anderen biblischen Erzählungen, sogar in den Samuelbüchern ausserhalb der Thronfolgeerzählung vorkommen. Ebenso finden sich in einer Erzählung, die nur gerade ein Kapi-

[32] Bar-Efrat 1983, 203–210.

tel umfasst (1Kön 20), konzentriert viele der literarischen Eigenheiten, die nach Rost typisch für die Thronfolgegeschichte sind. Daneben scheinen innerhalb der Thronfolgegeschichte die einzelnen Erzählungen unterschiedliche narrative Methoden anzuwenden. Diese Tatsachen wecken Zweifel an der Geschlossenheit der Komposition. Sie ist genauso wenig einheitlich, wie sie stilistisch einzigartig ist. Kurzum: Es gibt keine Thronfolgegeschichte.

Die Morde an Abner und Amasa

Literarische Dimensionen textlicher Abweichungen zwischen dem Massoretischen Text und der Septuaginta in der David-Geschichte?

Philippe Hugo, Fribourg / Göttingen[1]

Die Erzählungen von den Morden an den beiden Nebenfiguren Abner (2Sam 3) und Amasa (2Sam 20) durch Joab rahmen in gewisser Weise die Herrschaft Davids. Die Tötung Abners, des Vetters Sauls, steht in engem Zusammenhang mit der Erzählung der sogenannten Aufstiegsgeschichte, während die Tötung von Amasa, dem Neffen Davids, mitten in der Thronfolgeerzählung begegnet. Darüber hinaus sind die beiden Morde die Rechtfertigung für das Todesurteil gegen Joab durch König David in der Rede an seinen Nachfolger Salomo (1Kön 2,5). Später, wenn Salomo den Willen Davids erfüllt, hält er es für notwendig, die gleiche Rechtfertigung zu wiederholen (1Kön 2,31–33). Die Morde an den beiden Nebenfiguren Abner und Amasa spielen also eine gewisse Rolle in der Thronfolge und in der Konsolidierung der Königswürde Salomos.

Die literarische Funktion der beiden Morderzählungen in der David-Geschichte wurde oft untersucht. Mehrere Studien zeigen, wenn auch auf unterschiedliche Weise, dass die betonte Trauerklage Davids um Abner (2Sam 3,28–39) eine apologetische, pro-davidische Tendenz der Erzählung ist, deren Ziel entweder bereits in der Grundschicht oder erst in einer redaktionellen Bearbeitung die Beseitigung der Verantwortung Davids am Mord Joabs ist.[2] Andere wollen zeigen, dass die Endfassung der Erzählung mehr ist als eine Apologie Davids, nämlich eine Rechtfertigung der Todesstrafe für Joab (1Kön 2) und dadurch eine dynastische Legitimation Salomos.[3] Eine solche Begründung der Hinrichtung Joabs scheint auch bei der Tötung Amasas (2Sam 20,8–13),[4] im Testament Davids (1Kön 2,5–6)[5] und in der Rede Salomos an

[1] Diese Untersuchung ist im Rahmen meines vom Schweizerischen Nationalfonds unterstützten Forschungsprojektes entstanden. Ich möchte Adrian Schenker für seine wertvollen Anregungen, den Teilnehmern der Berner Tagung für ihre stimulierenden Fragen und Peter Schwagmeier für die Verbesserung meiner Formulierungen ganz herzlich danken.

[2] Vgl. Veijola 1975, 30–32; McCarter 1980; VanderKam 1980; Gordon 1990; Haelewyck 1995; Fischer 2004, bes. 123–125 und 162–165.

[3] Vgl. Ishida 1993; Bietenhard 1998, 269–273.

[4] Vgl. Würthwein 1974, 45–46; Bietenhard 1998, 315–316.319.

[5] Vgl. Veijola 1975, 19–20; Langlamet 1976, 502–505; Seiler 1998, 74–76.86; Rudnig 2006, 160–170.

Benaja (1Kön 2,31–33)[6] wirksam gewesen zu sein. Die Tendenz ist dann eher als pro-salomonisch oder pro-dynastisch zu bezeichnen.[7] Wie dem auch sei, der literarische Zusammenhang der Morde an Abner und Amasa erscheint mit der Tendenzzuweisung und der Charakterisierung Davids, Joabs, aber auch Salomos tatsächlich komplex und spannungsvoll.[8]

Ich möchte hier weder in die umstrittene Frage der redaktionellen Schichtung der Daviderzählung noch in das Rätsel des historischen David eintreten. Das Ziel meines Beitrags ist es, textkritische Elemente in die Diskussion über die literarische Funktion der Ermordung Abners und Amasas im Rahmen der königlichen Historiographie einzubringen. Tatsächlich scheinen, wenn man die textliche Bezeugung insbesondere des Massoretischen Textes (MT) und der Septuaginta (LXX) überprüft, Unterschiede in zahlreichen Einzelheiten auf. Die textgeschichtliche Fragestellung besteht darin, Abweichungen zwischen den Textzeugen zu untersuchen, um ihre Natur und Folgen zu bestimmen: Sind sie Textverderbnisse, Missverständnisse und Irrtümer, oder sind diese Unterschiede gewollte bzw. ideologische Änderungen der narrativen Substanz der Erzählung? Mit anderen Worten, handelt es sich um Differenzen rein textlicher Natur oder um bewusste literarische Umgestaltungen?

Meine Arbeitshypothese kann wie folgt formuliert werden:

- Die Mehrheit der textlichen Varianten in beiden Morderzählungen sind keine Verderbnisse, sondern sie bezeugen zwei abweichende hebräische Textgestalten, den Proto-MT und die mutmaßliche Vorlage der LXX. Diese Lesarten stehen nicht isoliert da, sondern je für sich in einem Zusammenhang.
- Die zwei Textgestalten zeigen zwei verschiedene, kohärente Fassungen, die man auch Editionen nennen könnte, in denen die erzählerische Funktion des Mordmotivs in der Daviderzählung jeweils unterschiedlich ist.
- Anhand eines literarischen (oder literarkritischen) Vergleichs darf man hoffen, die relative Chronologie der Formen bestimmen zu können.

Die Absicht der vorliegenden Untersuchung ist es, diese Hypothese für die betroffenen Stellen zu prüfen. Ich werde mit dem Ende der Mordserie beginnen und mich in diesem Aufsatz vor allem auf die Rechtfertigung des Todesurteils gegen Joab konzentrieren (1Kön 2,5.32), um anschließend kurz auf die Darstellung der Verbrechen selbst – vor allem 2Sam 3,27.30[9] – zurückzukommen.

[6] Vgl. Veijola 1975, 19–20; Langlamet 1976, 515–516; Bietenhard 1998, 261–262; Seiler 1998, 66–69; Rudnig 2006, 122–132.

[7] Es handelt sich aber nicht unbedingt um eine anti-davidische Tendenz: Seiler 1998, 220–222.

[8] Vgl. Dietrich / Naumann 1995, 191–198.

[9] Tatsächlich finden sich in der Erzählung von der Tötung Amasas in 2Sam 20,8–13 keine literarischen Unterschiede zwischen dem MT und der LXX. Die bedeutendste Lesart der LXX findet sich in V. 8b. Der MT ist schwierig und überlastet: „Joab war mit seinem Waffenrock als seinem Gewand gegürtet, und darüber war der Gurt mit dem Schwert, das an seiner Hüfte befestigt war (und) in seiner Scheide (steckte). Als

1 Das Blut des Verbrechens (1Kön 2,5)

Im Testament Davids (1Kön 2,1–9) findet sich der Befehl an seinen Nachfolger Salomo, Joab zu töten. Die einzige explizite Begründung dieses Todesurteils sind die Morde Joabs an Abner und Amasa.[10] Nun sind diese Worte Davids in der Formulierung des MT und der LXX aber verschieden gestaltet. Wir müssen noch genauer sein: Die LXX selbst teilt sich in drei verschiedene Textformen, jene des *Codex Vaticanus* (B), die des antiochenischen Textes (*L*) und die der *Vetus Latina* (VL 91–95). Der für unsere Fragestellung bedeutendste Unterschied betrifft die Schuld oder die Verantwortung für die Morde, was mit dem Begriff „vergossenes Blut" ausgedrückt wird. Während B mit dem MT übereinstimmt, wird in *L* und VL das Blut Abners und Amasas auf David selbst gebracht.[11]

MT

וגם אתה ידעת את אשר עשה לי יואב בן
צרויה אשר עשה לשני שרי צבאות ישראל
לאבנר בן נר ולעמשא בן יתר ויהרגם וישם
דמי מלחמה בשלם ויתן דמי מלחמה
בחגרתו אשר במתניו ובנעלו אשר ברגליו:

Auch hast du ja selbst erkannt, was mir Joab, der Sohn der Zeruja, angetan hat, was er den beiden Heerobersten Israels, Abner, dem Sohn Ners, und Amasa, dem Sohn Jeters, angetan hat, dass er sie ermordete und so Kriegsblut auf den Frieden legte. So hat er Kriegsblut an seinen Gürtel gebracht, der um seine Hüften war, und an seine Schuhe, die an seinen Füßen waren.

B

καί γε σὺ ἔγνως ὅσα ἐποίησέν μοι Ἰωὰβ υἱὸς Σαρουίας ὅσα ἐποίησεν τοῖς δυσὶν ἄρχουσιν τῶν δυνάμεων Ἰσραήλ Ἀβεννὴρ υἱῷ Νὴρ καὶ τῷ Ἀμεσσαιὰ υἱῷ Ἰέθερ

er vortrat, fiel es heraus (והוא יצא ותפל)". Die älteste LXX – wahrscheinlich durch den antiochenischen Text bezeugt (*L*) – bietet einen erklärenden Zusatz am Ende des Verses: „Und das Schwert kam hervor und glitt heraus", *καὶ ἡ μάχαιρα ἐξῆλθεν καὶ ἔπεσεν*. Diese Lesart beweist aber keine gewollte Änderung des Charakters des Texts als einer Morderzählung.

[10] Die Worte Davids „was mir Joab angetan hat" lassen die Interpretation des Grundes des Urteils offen. Zum Beispiel Fokkelman 1981, 388; Rudnig 2006, 163 und Sweeney 2007, 60 denken, dass der Satz die Tötung Absaloms bezeichnet; Nicol 1993, 136–137 betont bloß das Stillschweigen Davids über die Tötungen Urjas und Absaloms; gemäß Wesselius 1990, 344–345 ist der Grund für die Tötung Joabs seine Rolle beim Tod Urjas; nach Nicol 1993, 147–150 und McKenzie 2000, 122.194 bietet die Unterstützung Joabs für Adonias die Rechfertigung für seine Tötung.

[11] Die Unterschiede zum MT sind in den Übersetzungen der Versionen kursiv geschrieben.

καὶ ἀπέκτεινεν αὐτοὺς καὶ ἔταξεν τὰ αἵματα πολέμου ἐν τῇ ζώνῃ αὐτοῦ τῇ ἐν τῇ ὀσφύι αὐτοῦ καὶ ἐν τῷ ὑποδήματι αὐτοῦ τῷ ἐν τῷ ποδὶ αὐτοῦ
Außerdem: Du weißt selbst, was mir Joab, der Sohn der Saruia, angetan hat, was er den beiden Befehlshabern der Truppen Israels, dem Abenner, dem Sohn des Ner, und dem Amessaia, dem Sohn des Jether, angetan hat: Er hat sie getötet und Kriegsblut an seinen Gürtel, der an seinen Hüften (war), und an seine Sandale, die an seinem Fuß (war), gelegt.

L
καὶ νῦν σὺ οἶδας ἅ ἐποίησέ μοι Ἰωὰβ υἱὸς Σαρουίας καὶ ἅ ἐποίησέ τοῖς δύο ἀρχιστρατήγοις Ἰσραήλ τῷ Ἀβεννὴρ υἱῷ Νὴρ καὶ τῷ Ἀμεσσα υἱῷ Ἰέθερ ἀρχιστρατήγῳ Ἰούδα καὶ ἀπέκτεινεν αὐτοὺς καὶ ἐξεδίκησεν αἵμα πολέμου ἐν εἰρήνῃ καί ἔδωκεν αἷμα ἀθῷον ἐν τῇ ζωῇ μου καὶ ἐπί τῇ ζώνῃ τῆς ὀσφύος μου καὶ ἐν τῷ ὑποδήματί μου τῷ ἐν τῷ ποδί μου
Und jetzt: Du weißt selbst, was mir Joab, Sohn der Saruia, angetan hat, und was er den beiden Oberbefehlshabern Israels, dem Abenner, Sohn des Ner, und dem Amessa, Sohn des Jether, dem Oberbefehlshaber Judas, angetan hat: Er hat sie getötet und Kriegsblut in Friedenszeit *gerächt* und *unschuldiges* Blut *in mein Leben* und auf *meinen Hüftgürtel* und an *meine* Sandale, die an *meinem* Fuß (ist), gebracht.

VL 91–95
Et occidit eos, et vindicavit sanguinem belli in pace; et dedit sanguinem innocentium in vita mea, et in zona mea, quae erat circa lumbos meos, et in calciamento meo, quod erat in pede meo.
Er hat sie getötet und Kriegsblut in Friedenszeit *gerächt*; und er hat *unschuldiges* Blut *in mein Leben* und an *meinen* Gürtel, der an *meinen* Hüften war, und an *meine* Sandale, die an *meinem* Fuß war, gebracht.

1.1 Textkritische Analyse

Bezüglich der griechischen Version ist eine Vorbemerkung notwendig. Die Bezeugung der LXX ist nicht einheitlich, weil ihre Texte wiederholt überarbeitet wurden. Ziel dieser sukzessiven Revisionen und Rezensionen war, abgesehen von stilistischen und grammatischen Korrekturen, die Harmonisierung der griechischen Texte mit dem Proto-MT, der sich seit dem 1. Jh. n. Chr. als normativer Text durchgesetzt hatte. Der erste Schritt der Textkritik besteht darin, die älteste, unrezensierte LXX zu rekonstruieren. Nur diese kann eine eventuelle hebräische Lesart bezeugen.

Was die Bücher Regnorum (Sam-Kön) betrifft,[12] hat Dominique Barthélemy[13] als Erster gezeigt, dass B (und die mit ihm verwandten Handschriften) in dieser Sektion, dem sogenannten βγ-Abschnitt (2Reg 10,1 – 3Reg 2,11), die καίγε-Rezension bezeugt, die den griechischen Text an den Proto-MT anpasst. In diesem Abschnitt ist *L* der beste Zeuge der ältesten LXX, obwohl er nicht frei ist von Bearbeitungen und Rezensionen (4. Jh. n. Chr.). Als Tochterübersetzung der ältesten LXX kann die VL helfen, einen älteren bzw. protolukianischen Text zu erreichen.[14]

In 1Kön 2,5 bezeugt wahrscheinlich keiner dieser Textzeugen die älteste griechische Textgestalt in reiner Form. B zeigt mehrere Merkmale der καίγε-Rezension: Die Eigentümlichkeit der Wiedergabe von וגם durch καί γε und die wörtliche Übersetzung von שרי צבאות ישראל durch ἄρχουσιν τῶν δυνάμεων Ἰσραήλ statt durch das sehr wahrscheinlich ursprüngliche ἀρχιστρατήγοις Ἰσραήλ (*L*).[15] Überdies ist B wohl verderbt, denn der sehr gut bezeugte Ausdruck καί ἔδωκεν αἷμα ἀθῷον[16] ist wahrscheinlich wegen der Dublette mit τὰ αἵματα πολέμου ausgefallen. Barthélemy[17] merkt an, dass ein Textfehler wahrscheinlicher wäre, wenn B den Ausdruck αἵματα πολέμου zweimal gehabt hätte. Es ist tatsächlich nicht unmöglich, dass B zwei Etappen der Entwicklung des Textes zeigt: zuerst eine καίγε-Harmonisierung mit dem MT, danach eine Verderbnis durch *homoioteleuton*. *L* zählt mit dem militärischen Titel Amasas, ἀρχιστρατήγῳ Ἰούδα, der möglicherweise nach V. 32 eingetragen wurde, mindestens eine sekundäre Lesart.

Vier Elemente in *L*, die auch in der VL vorliegen, verlangen besondere Aufmerksamkeit, weil sie möglicherweise die älteste LXX bezeugen und daher einen abweichenden hebräischen Text nahelegen. Während B den MT וישם mit καὶ ἔταξεν, „er legte“ übersetzt, bezeugt *L* mit καὶ ἐξεδίκησεν (VL *vindicavit*), „er hat gerächt“, das hebräische ויקם (Wurzel נקם).[18] *L* und VL

[12] Zur Forschungsgeschichte zur ältesten Textgestalt der LXX in Regnorum, siehe Hugo 2006.

[13] Barthélemy 1963, bes. 91–143.

[14] Über die Relevanz der VL (und auch der armenischen und georgischen Tochterübersetzungen) in der Rekonstruktion des proto-lukianischen Textes siehe Piquer / Torijano / Trebolle Barrera 2008, bes. 256–259, mit Bibliographie.

[15] Außeralb der καίγε-Abschnitte wird שר צבא mit ἀρχιστράτηγος übersetzt: 1Sam 12,19; 14,50; 26,5; 2Sam 2,8; 1Kön 2,32; derselbe Ausdruck wird von der καίγε-Rezension durch ἄρχων τῆς δυνάμεως übersetzt: 2Sam 10,16.18; 19,14; 2Kön 5,1. Es gibt zwei Ausnahmen: in 1Kön 2,22 hat der MT kein Äquivalent für ἀρχιστράτηγος, und in 1Kön 16,16 ist das Hebräische durch ἡγούμενος τῆς στρατιᾶς wiedergegeben (B =*L*). Vgl. Shenkel 1968, 114.

[16] Neben *L* und der VL ist dieser Ausdruck vom Text des Origenes (A x [= 247]), von mehreren Minuskelhandschriften und von der armenischen und von der syrohexaplarischen Tochterübersetzung bezeugt.

[17] Barthélemy 1982, 333.

[18] Barthélemy 1963, 112; Gray 1964, 95; BHK. Diese Lesart scheint außerdem durch die armenische und äthiopische Tochterübersetzung bezeugt zu sein.

scheinen die ursprüngliche LXX zu enthalten, und B scheint die rezensierte Fassung zu sein.[19] In Sam–Kön ist das Verb נקם immer mit ἐκδικέω übersetzt (1Sam 14,24; 15,2; 18,25; 24,18; 2Kön 9,7).[20] Ein ähnlicher Ausdruck mit נקם דם findet sich in 2Kön 9,7.[21] Dass der Unterschied zwischen ויקם und dem MT וישם durch die Verwechslung von *Sin* und *Kof* entstanden ist, ist nicht völlig unmöglich, obwohl diese Konsonanten selten verwechselt werden. Die Frage wäre also: Welche Fassung wäre das Ergebnis dieses Versehens, die Vorlage der LXX[22] oder der MT?[23] Meines Erachtens ist eine absichtliche Veränderung wahrscheinlicher. Diese Eventualität wird weiter unten geprüft werden.

Die zweite Lesart betrifft den erwähnten Ausdruck *καί ἔδωκεν αἷμα ἀθῷον*, *et dedit sanguinem innocentium*. Die Singularform *αἷμα*, die *L* schon in der ersten Erwähnung des Blutes in diesem Vers bezeugt, gibt vermutlich דם wieder.[24] Sie kann aber auch eine Kollektivform sein, die einen Plural übersetzt. In diesem Fall wäre der Plural von B (*τὰ αἵματα πολέμου*) das Ergebnis der *καίγε*-Rezension. Wichtiger ist das Adjektiv *ἀθῷος* im Ausdruck „unschuldiges Blut", das vermutlich דם (דמי) נקי entspricht[25] (1Sam 19,5; 2Kön 21,16; 24,24bis).[26] Diese Variante lässt sich als eine Assimilierung der beiden Formen דמי מלחמה im MT erklären.[27] Die neueren Kommentare begreifen allerdings die LXX als eine textliche Glättung oder Verdeutlichung.[28] Die Beurteilung dieser Lesart verlangt meines Erachtens eine neue Prüfung.

[19] Demgegenüber denkt Rahlfs (²1965, 620), dass *ἐξεδίκησεν* eine „willkürliche Umgestaltung des sonderbaren *ἔταξεν*" ist. Nach ihm interpretieren die armenische und die äthiopische Tochterübersetzung auch das griechische *ἔταξεν*. Es ist anzumerken, dass Rahlfs dazu tendierte, den Wert des sogenannten „lukianischen" Textes zu unterschätzen.

[20] Nur in 1Sam 3,13 ist *ἐκδικέω* Wiedergabe für das Verb שפט.

[21] Siehe auch Dtn 32,43: כי דם עבדיו יקום. Das Verb נקם ist hier mit dem griechischen Verb *ἐδικάζω* übersetzt: *ὅτι τὸ αἷμα τῶν υἱῶν αὐτοῦ ἐκδικᾶται*.

[22] Burney 1903, 15.

[23] Klostermann 1887, 268; Stade / Schwally 1904, 67.

[24] Die Übersetzung der Regnorum scheint tatsächlich sehr konsequent in der Verwendung des Numerus von דם. Aber in 1Sam 25,26 ist דמים (Plural), mit der Bedeutung Mord oder Verbrechen, mit *αἷμα ἀθῷον* wiedergegeben.

[25] Thenius 1873, 14; Stade / Schwally 1904, 67; Kittel 1900, 15; Montgomery / Gehman 1951, 98; BHK.

[26] Einige Autoren schlagen die Vorlage דם (דמי) חנם, „vergebliches" oder „grundloses Blut" vor, die mit V. 31 übereinstimmt: Klostermann 1887, 268; Benzinger 1899; Burney 1903, 15; Šanda 1911, 31; Gray 1964, 96. Allerdings ist das Adverb חנם überall in Regnorum mit *δωρεάν* übersetzt (1Sam 19,15; 25,31; 2Sam 24,24; 1Kön 2,31). In 1Sam 25,31 ist דם חנם mit *αἷμα ἀθῷον δωρεάν* wiedergegeben, was eine Doppelübersetzung bzw. Erklärung sein könnte, wenn nicht die Übersetzung einer abweichenden hebräischen Vorlage.

[27] Thenius 1873, 14; Stade / Schwally 1904, 67; DeVries 1985, 26.

[28] Mulder 1998, 95; Sweeney 2007, 53.

Unmittelbar auf diesen Fall folgend haben *L* und VL ein Plus: *ἐν τῇ ζωῇ μου*, *in vita mea*, das von vielen Autoren als eine fehlerhafte Doppelung von *ἐν τῇ ζώνῃ μου* bewertet wird.[29] Dieser Irrtum ist möglich und kann durch die Idee des auf David ausgegossenen Blutes in den folgenden Lesarten erklärt werden: Wenn die Kleider Davids symbolisch befleckt sind, ist sein ganzes Leben beschmutzt. Obwohl die *L*-Fassung in sich kohärent ist, lasse ich die Frage im Moment offen.

Der vierte und letzte Unterschied betrifft die vier Personalpronomen der letzten Wörter des Verses. Gemäß dem MT und B beziehen sich die Personalpronomen 3. m. Sg. auf Joab, dessen Kleider mit dem Blut seines Verbrechens befleckt sind. Im Gegensatz dazu bezieht sich die 1. Person Sg. in *L* und der VL auf David selbst: *καί ἔδωκεν αἷμα ἀθῷον* (...) *ἐπί τῇ ζώνῃ τῆς ὀσφύος μου καὶ ἐν τῷ ὑποδήματί μου τῷ ἐν τῷ ποδί μου*, „er (Joab) hat unschuldiges Blut auf meinen (Davids) Hüftgürtel und auf meine Sandale, die an meinem Fuß (ist), gebracht". Eine Verwechslung der Suffixe der 3. m. Sg. (*Waw*) mit denen der 1. Sg. (*Yod*)[30] ist unwahrscheinlich, da sie gleichzeitig die Suffixe an mehreren Formen betreffen müsste, an חגרה und an נעל; für מתנים und רגל würde der Schreibfehler zudem ein Wegfallen des *Waw* bedeuten. Zwei gleichzeitig auftretende gleichartige Fehler, die einen so kohärenten Sinn schaffen, sind unwahrscheinlich. Die Änderung scheint eher absichtlich zu sein.

Zusammenfassend: Wenn man das Plus *ἐν τῇ ζωῇ μου* als eine irrtümlich entstandene Dublette betrachtet, kann die mutmaßliche Vorlage der LXX wie folgt rekonstruiert werden:

ויקם דם (דמי) מלחמה בשלם
ויתן דם (דמי) נקי בחגרתו אשר במתני ובנעלי אשר ברגלי

Drei Unterschiede mit dem MT lassen sich feststellen: 1. Das zur Friedenszeit vergossene Kriegsblut wird als aus Rache vergossen beschrieben. 2. Das die Kleidung befleckende Blut ist unschuldiges Blut. 3. Dieses Blut spritzt auf David selbst und befleckt seine Kleidung. Diese Fassung der Rede Davids wird von vielen Exegeten[31] und Übersetzungen[32] als ursprünglich angesehen,

[29] Stade / Schwally 1904, 67; Rahlfs ²1965, 553; Barthélemy 1982, 332. Gemäß Rahlfs liegt der Ursprung der Lesart in den armenischen und äthiopischen Übersetzungen und einigen Minuskeln, die *ζωῇ* statt *ζώνῃ* lesen. *L* (mit VL) hätte beide Lesarten verbunden und mit Differenzierung bei der Präposition (*ἐν* und *ἐπί*) konstruiert.
[30] Vgl. Rudnig 2006, 161 Anm. 303.
[31] Benzinger 1899, 9; Klostermann 1887, 268; Kittel 1900, 15; Stade / Schwally 1904, 67–68; Šanda 1911, 29–31; Montgomery / Gehman 1951, 89; Gray 1964, 95–96; Veijola 1975, 19 Anm. 20; DeVries 1985, 23.35–36; Würthwein ²1985, 5; BHK.
[32] Zürcher Bibel 1931, aber die Fassung 2007 hat nach den MT revidiert; auf Französisch La Bible de Jérusalem 1973, aber auch revidiert nach dem MT in der Auflage 1998; Osty 1973; RSV 1973.

obwohl andere (eher neuere) Kommentare sich für den MT entscheiden.[33] Um diese Frage neu zu beurteilen, ist es erforderlich, die unterschiedliche Bedeutung der beiden Textgestalten im narrativen Zusammenhang der Erzählung in den Blick zu nehmen.

1.2 Literarischer Vergleich der Textgestalten

Was die zwei ersten Unterschiede anbelangt, passt die Darstellung der ältesten LXX gut in den Kontext. Zunächst entspricht das Motiv Rache dem Fall Abner sehr gut. Das in Friedenszeit vergossene Kriegsblut passt zum Mord Joabs am Vetter Sauls (2Sam 3,27): Joab rächte seinen im Krieg getöteten Bruder Asaël (2,23), nachdem David mit Abner schon Frieden geschlossen hatte (3,21). Die Tötung Asaëls war kein Mord, sondern eine Tötung im Krieg, auf die das Recht der Blutrache nicht angewendet werden darf.[34] Gemäß der Rede Davids hat Joab die militärische Tat Abners als Privatfehde angesehen und das Racherecht in illegitimer Weise ausgeübt. Wenn der erste Satz den Fall Abner betrifft, kann sich der zweite Satz mit der Erwähnung des unschuldigen Blutes auf Amasa beziehen. Obschon er kein Verbrechen begangen hat, wird Amasa von Joab umgebracht. Das Motiv dafür war das reine Eigeninteresse, das Feldherrenamt an sich zu reißen, nachdem David es Amasa angeboten hatte, um ihn von Absalom abzuwerben (19,14). Außerdem passt das Bild des befleckenden Blutes sehr gut zur Ermordung Amasas, der sich in seinem Blut mitten auf der Straße wälzte (20,12).[35] Nach dieser Interpretation bilden die zwei Sätze einen Parallelismus zwischen Abner und Amasa und den spezifischen Merkmalen der beiden Morde.

Trotzdem ist es wahrscheinlicher, dass beide Sätze die Verbrechen Joabs charakterisieren. In der Tat, die Rache kann auch die Tötung Amasas angehen,[36] weil dieser ein Verräter ist, der für Absalom Partei ergriffen hat (17,25). In diesem Sinne rächt Joab den Verrat Amasas und beseitigt einen persönlichen Rivalen. Er tut es aber nach dem von David geschlossenen Frieden (19,14) und betrachtet folglich Amasa in Friedenszeiten weiterhin als Kriegsfeind. Dank dem Friedensschluss sind Abner und Amasa aber unschuldig geworden, sie sind nicht länger Feinde Davids. Daher wird das von Joab vergossene Blut

[33] Noth 1968, 3; Barthélemy 1982, 332–333; Hentschel 1984, 27 (nimmt aber „unschuldiges Blut“ an); Mulder 1998, 81; Cogan 2001, 169; Sweeney 2007, 51.

[34] Vgl. Koch 1962, 412; Mulder 1998, 96. Aber in Ri 8,18-21 hat Gideon seine Brüder auch nach dem Krieg gerächt. Aber der Kontext hier ist nicht explizit genug, um diese Tötung als eine im Krieg oder im Frieden geschehene zu interpretieren. Merz 1916, 75 sagt, dass in Israel die Beurteilung der Blutrache im Kontext der Schlacht schwankend war (er nimmt die Lesart der LXX in 1Kön 2,5 an).

[35] Alter 1999, 375.

[36] Der Sinn des Verbs נקם in diesem Vers beschränkt sich nicht auf den Begriff der Blutrache, deren technischer Ausdruck גאל הדם ist (siehe z.B. Dietrich 1976, 456–457; Peels 1997).

unschuldiges Blut. Alles in allem passen diese zwei Unterschiede sehr gut in den erzählerischen Zusammenhang.

Im MT sind die zwei Sätze genau parallel und die Rede ist progressiv aufgebaut: 1. „Das Kriegsblut wurde auf den Frieden gelegt", das heißt: Joab hat den Friedensschluss zwischen David und Abner und Amasa missachtet und aus persönlichen Gründen den Krieg in der Friedenszeit weitergeführt. 2. Das gleiche Kriegsblut wurde auf seine Kleidung gebracht: Joab trägt die Schuld an den beiden Morden und die Verantwortung für sein feindliches Verhalten in Friedenszeit. Dies führt zum nächsten Unterschied:

Denn noch wichtiger ist die dritte Differenz des Verses, nämlich das auf Joabs bzw. auf Davids Kleidung gebrachte Blut. Bevor man den spezifischen Sinn der Formulierungen in den beiden Zeugen bestimmt, muss der schwierige Ausdruck „Blut auf den Hüftgürtel und auf die Sandale der Füße bringen" erklärt werden. Der Ausdruck könnte bloß die Ereignisse beschreiben, um die Perfidie des Täters zu unterstreichen: Joab hat Abner getötet, als er ihm ins Ohr sprach, und Amasa, als er ihn küsste. Daher spritzte das Blut auf seinen Gürtel und die Sandalen.[37] Aber auch die symbolische Bedeutung des vergossenen Blutes sollte in Betracht gezogen werden. Bezieht sich diese Redewendung auf ein magisches Ritual, um neue Kampfkraft zu gewinnen, wie mehrere Exegeten meinen?[38] Vielleicht, aber das Fehlen biblischer Parallelen spricht gegen diese Hypothese. Viel wahrscheinlicher bezeichnet das symbolische Bild des auf jemanden spritzenden Blutes die Schuld, die diese Person belastet, und daher die Strafe, die sie auf sich zieht.[39] Der Ausdruck נתן דם bezeichnet mehrmals die Blutschuld, die eine Person oder eine Gruppe tragen muss (Dtn 21,8; Jer 26,15; Jona 1,14). Diese Formulierung lässt sich sicher in das gleiche Bedeutungsfeld wie „sein (bzw. das) Blut komme über ihn, über sein Haupt"[40] oder „Blut an den Händen"[41] einordnen. Aber nur an dieser Stelle findet sich die Idee, dass Blut auf die Kleidung gebracht wird. Gürtel und Sandale bezeichnen nicht unbedingt eine militärische Ausrüstung,[42] sie haben wohl eine symbolische Bedeutung: Mehr als die durch Hüfte und Füße dargestellte Kraft, die durch Blutschuld geschwächt wird, kann die Hüfte die Nachkommenschaft bezeichnen, die diese Schuld erben wird.[43] Wie dem auch

[37] Barthélemy 1982, 333.

[38] So Kubáč 1981, von zahlreichen Exegeten übernommen. Laut Kubáč ist dieses Ritual der Grund der Todesstrafe für Joab: „So hat er sich gegen die Blutanweisungen des Alten Testaments schwer vergangen, und darum wurde er nach Gebühr bestraft" (226).

[39] Vgl. Kedar-Kopfstein 1977, bes. 256–260; Christ 1977, bes. 61–65.

[40] Vgl. Reventlow 1960, bes. 406; Koch 1962: Die Debatte, ob es eine primitive Vorstellung der wirksamen (magischen) Blutsphäre (Koch) oder ein Schuldspruch in kultrechtlicher Situation (Reventlow) betrifft, spielt in unserem Zusammenhang kaum eine Rolle.

[41] Vgl. Christ, 1977, 118–119.

[42] So Mulder 1998, 96-97, gegen Noth 1968, 31.

[43] Gray 1964, 98.

sei, die Kleidung bezeichnet hier wahrscheinlich die ganze Person, die die Verantwortung für das Verbrechen trägt.[44]

Auf Joab bezogen, wie es im MT der Fall ist, bedeutet diese Aussage Davids, dass Joab Blutschuld trägt und dass seine ganze Familie und Nachkommenschaft dadurch mitbelastet wird. Die Schuld Joabs wird mehrmals mit der Formulierung „das Blut auf sein Haupt und auf das Haupt seiner Nachkommen“ zum Ausdruck gebracht: David verflucht Joab nach der Ermordung Abners (2Sam 3,29: „das Blut Abners komme auf das Haupt Joabs und auf das Haus seines Vaters“); in seiner Rede an Benaja erwartet Salomo ein Gottesurteil (1Kön 2,32: „der Herr wird sein Blut auf sein Haupt zurückbringen“, MT≠LXX[45]) und verflucht Joab und dessen Nachkommen (V. 33: „so wird ihr [Abners und Amasas] Blut zurückkommen auf das Haupt Joabs und auf das Haupt seiner Nachkommen für ewig“). In diesem Zusammenhang liest sich V. 5 wie ein Königsurteil, das die Schuld Joabs beweist und sein Todesurteil formuliert.

In der Vorlage der LXX ist es nicht so. Im Gegenteil zeigen die Personalpronomen, dass David sich selbst beklagt, die Konsequenzen der Morde Joabs mittragen zu müssen: Das Blut des Verbrechens fällt auf ihn zurück. Zunächst passt diese Lesart der LXX sehr gut zum Anfang der Rede Davids: „Du weißt selbst, was mir Joab angetan hat“. Diese Äußerung lässt an nichts anderes denken als an die Morde Joabs:[46] Mit seinen Verbrechen hat er David beschmutzt, und der König beklagt sich darüber bei Salomo. Außerdem könnte die Erwähnung der Hüften sogar Konsequenzen für seine Dynastie zur Sprache bringen: Die Schuld wird auf seiner Nachkommenschaft, auf Salomo selbst lasten.[47] Dies stimmt durchaus mit der Rede Salomos an Benaja in V. 31 überein: „Entferne das von Joab grundlos vergossene Blut (דמי חנם, *τὸ αἷμα ὃ δωρεάν*) von mir und von dem Haus meines Vaters.“ Diese Beobachtungen führen notwendigerweise zur Frage: Wie ist David mit dem Blut Abners und Amasas befleckt worden? Warum trägt er die Folgen (Blutschuld) der Morde Joabs? Meines Erachtens ist es möglich, Davids Schatten in den beiden Tötungen zu erkennen, weil, wie einige Untersuchungen es herausarbeiten, sein

[44] Christ 1977, 44–45.

[45] Die LXX hat „das Blut seines Verbrechens“ (*τὸ αἷμα τῆς ἀδικίας αὐτου*). Siehe unten 2. Teil.

[46] Siehe oben Anm. 9. Die rhetorische Struktur der LXX bekräftigt diese Interpretation. Während der MT (siehe Fokkelman 1981, 388) eine progressive Struktur bezeugt, ist die der LXX konzentrisch. Die äußeren Teile entsprechen einander und bezeichnen David als „Opfer“ Joabs:

5a:Was er mir gemacht hat	*David*
5b: Was er den beiden Obersten angetan hat	*Abner/Amasa*
5c: Er hat sie ermordet und Blut gerächt	*Abner/Amasa*
5d: Er hat unschuldiges Blut auf mich gebracht	*David*

[47] So Gray 1964, 98.

Königtum aus diesen Morden Nutzen zieht.[48] Abner kann ein Hindernis auf Davids Weg zur Königswürde gewesen sein. Amasa seinerseits war zunächst ein Verräter (2Sam 19) und hat sich dann als inkompetenter (oder sogar tückischer) Feldherr erwiesen, der die königliche Armee beinahe in die Niederlage geführt hätte (20,4–5). Dass Joab straflos blieb, solange David lebte, kann gerade ein Zeichen dafür sein, dass David Nutzen aus dem Tod Abners und Amasas gezogen hat. Er hätte in Joabs Schuld gestanden. Wie dem auch sei, der König trägt eine Verantwortung für das Verhalten und die Handlung seines Untergebenen.[49] Der Verdacht einer Mitverantwortung des Königs an den Morden Joabs taucht in der Rede Davids in der LXX-Fassung auf.

Daher könnte man eine Hypothese bezüglich des einmaligen Ausdrucks „Blut auf den Hüftgürtel und an die Sandale der Füße bringen" formulieren: Im Vergleich mit der Redewendung „Blut auf sein Haupt" scheint das auf Mitte und Füße des Körpers vergossene Blut eine geminderte Verantwortung anzudeuten. Diese Formulierung könnte eine Teilschuld bezeichnen, die nicht zur Todesstrafe führen würde. Diese Bedeutung würde sehr gut zur Vorlage der LXX passen: David trägt eine gewisse Verantwortung, hat in einer Art Komplizenschaft teil an den Morden Joabs, er ist aber nicht der Täter und vielleicht auch nicht der Auftraggeber. Er hätte „nur" davon profitiert, und seine Schwäche hätte die Bestrafung Joabs verhindert.[50]

Die beiden literarischen Textgestalten lassen sich wie folgt zusammenfassen. Im MT klagt David Joab an, den mit Abner und Amasa geschlossenen Frieden verraten zu haben. Ihre Tötung war eine Privatfehde Joabs, die die vom König errichtete Ordnung gebrochen hat. Dafür lastet auf Joab und seinen Nachkommen Blutschuld. Davids Verhalten ist das des königlichen Richters, der ein Todesurteil fällt. Gemäß der Vorlage der LXX erklärt David zunächst, dass Joab, indem er das Recht der Blutrache gegen einen Kriegsgegner ausgeübt hat, unschuldiges Blut vergossen hat. Danach beklagt sich der König bei Salomo, durch die Verbrechen Joabs selbst beschmutzt worden zu sein. Da David – und mit ihm sein Haus – daraus Nutzen gezogen hat und Joab nicht bestraft hat, wird der König mit Blutschuld befleckt. Dieses vergossene Blut ist nun mit dem Tod Joabs zu entfernen (V. 6). Im Gegensatz zum MT wird David nicht als Richter, sondern als Kläger geschildert: Er appelliert an Salomo, Joab zu verurteilen, um von aller Schuld gereinigt zu werden.

[48] Vgl. Wesselius 1990, 338; Nicol 1993, bes. 141–142.145–146; Seiler 1998, 220; McKenzie 2000, 117–122.171–173; Halpern 2001, 82–84.90–91; Fischer 2004, 123–126.162–165; Sweeney 2007, 60.

[49] Šanda 1911, 31; DeVries 1985, 35; Noth 1968, 36; Walsh 1996, 41.

[50] Dieser Charakterzug passt zum Ende von Davids Herrschaft. Mehrere Studien beweisen die negative Beschreibung Davids in der Thronfolgegeschichte, darunter die Schwäche Davids: vgl. Dietrich / Naumann, 1995, 191–198; siehe auch Ishida 1982; Seiler 1998, 307–310.

1.3 Relative Chronologie zwischen den Zeugen: Die literarische Umgestaltung von 2,5

Wie kann man diese literarischen Textgestalten chronologisch einordnen? Wie hat sich der Text in der ältesten Überlieferungsgeschichte entwickelt?

Zwei Argumentationen sind möglich. Erstens, die LXX-Fassung ist eine narrative Erläuterung und Explizierung gewisser Elemente der Erzählung. Sie erklärt zunächst das Motiv der Morde an Abner und Amasa als Rache. Sie verdeutlicht danach, dass das vergossene Blut wegen des von David geschlossenen Friedens unschuldiges Blut ist. Zuletzt, und das ist das Wichtigste, expliziert sie die Verstrickung Davids in die Morde Joabs und wandelt dafür das königliche Urteil in eine Klage um: David klagt, von der Schuld Joabs selbst beschmutzt zu sein, und bittet Salomo, ihn von diesem Blut zu reinigen. Wollte der Bearbeiter das Charakterbild Davids verdunkeln? Das wäre ihm in diesem Falle gelungen: Die Rede Davids diskreditiert das Königtum. Vielleicht ließ der Bearbeiter sich von V. 31 beeinflussen.[51] Ich frage mich aber, ob eine solche literarische Entwicklung naheliegend ist: Ist die Übertragung einer Mitverantwortung an den beiden Morden auf David in einer späteren Bearbeitung (3. oder 2. Jh. v. Chr.) der Erzählung wahrscheinlich? Darüber hinaus bricht die Anklage Davids (und der damit angedeutete Verdacht der Mitverantwortung des Königs an den Morden Joabs) mit der apologetischen Tendenz der Erzählung (2Sam 2,28–29).

Eine zweite, entgegengesetzte Argumentation ist möglich: Der Proto-MT ist das Ergebnis einer Umgestaltung der Fassung, die aus der LXX erschlossen werden kann. Anlass der Bearbeitung war die Verdächtigung Davids, eine gewisse Verantwortung an den beiden Morden zu tragen. Dies passt ganz und gar nicht zur Vorstellung vom späteren Bild des Königs David. Das Ziel der Bearbeitung ist es, Joab mit der Schuld zu belasten. Die Stelle wurde daher mit den anderen Anklagen und Verfluchungen Joabs harmonisiert (2Sam 3,29; 1Kön 2,32): Joab hat Blut vergossen und trägt die volle Schuld an den Morden. Der Bearbeiter hätte gleichzeitig die Erwähnung der Rache getilgt, um alle Strafmilderungsgründe zu beseitigen. Er hätte dann die Formulierung des Verses harmonisiert, indem er den Ausdruck „Kriegsblut“ (דמי מלחמה) wiederholt anstelle der ursprünglichen Formulierung „unschuldiges Blut“ (αἷμα ἀθῷον, דם נקי). Dies tat er, um die Schuld Joabs zu verschärfen und David von allem Verdacht zu entlasten: Joab hat die vom König errichtete Friedensordnung gebrochen und sein Eigeninteresse verfolgt. *Last but not least* ist die Charakterisierung Davids selbst umgestaltet worden: Im MT spricht und verhält sich David wie ein königlicher, das Urteil fällender Richter.

Meines Erachtens ist die zweite Argumentation am wahrscheinlichsten. Eine sekundäre Bearbeitung, die einen Schuldverdacht gegen David andeutet, scheint mir höchst unwahrscheinlich zu sein, während eine pro-davidische

[51] Barthélemy 1982, 333.

bzw. pro-dynastische Schuldentlastung Davids gut vorstellbar ist.[52] 1Kön 2,5 sieht daher wie ein *Tiqqûn sopherim* aus: Seine Absicht war es, das Bild des Königs David positiver zu gestalten und die Schuld Joabs zu verschärfen. Schließlich muss die Frage gestellt werden, ob diese Stelle ein Einzelfall ist, oder ob sie zu einer Serie von kohärenten Interventionen bzw. zu einer „Redaktion" des Textes gehört. Diese Frage werden wir an der Textpassage der Tötung Joabs in 2Kön 2,31–33 prüfen.

2 Das Blut auf Joabs Haupt und die Unwissenheit Davids (1Kön 2,32)

Die Erfüllung des Willens Davids durch Salomo führt zur Hinrichtung Joabs im Zelt des Herrn (1Kön 2,28–34). Diese Szene zeigt mehrere Unterschiede zwischen dem MT und der LXX, die zum Teil schon untersucht worden sind.[53] Ich möchte hier vor allem die Rechtfertigung der Verurteilung Joabs berücksichtigen (V. 31–33). Als Salomo Benaja befiehlt, Joab niederzustrecken, hält er es für notwendig, den Grund der Tötung Joabs zu wiederholen, nämlich die Morde an Abner und Amasa. Seine Rede liest sich wie eine Anklage gegen Joab: Dieser hat Blut grundlos vergossen (V. 31b דמי חנם, τὸ αἷμα ὃ δωρεάν), indem er die zwei Männer ermordet hat (V. 32a), ihr Blut wird auf das Haupt Joabs und auf das Haupt seiner Nachkommenschaft zurückkehren (V. 33a). Diese Anklagerede ist zugleich ein Plädoyer zugunsten des Königshauses, zugunsten einer Schuldentlastung Davids und Salomos: Das durch Joab vergossene Blut muss von Salomo und vom Haus seines Vaters entfernt werden (V. 31b). Der Herr soll „sein (Joabs) eigenes Blut" auf ihn selbst zurückbringen, das heißt, wie wir sehen werden, nicht auf den, der die Hinrichtung befohlen hat (V. 32a, nur im MT). Außerdem ist David unschuldig, weil er nichts von den Tötungen Joabs wusste (V. 32b, mit dem Begriff „Blut" in der LXX formuliert). Schließlich sollen das Königtum, „David und seine Nachkommen und sein Haus und sein Thron" entlastet werden, um Frieden zu erfahren (V. 33b). In dieser kurzen Rede Salomos im MT finden sich also drei Hinweise zum vergossenen Blut, während die LXX einen vierten enthält und den zweiten mit einem anderen Bezugswort versieht: nicht „sein eigenes Blut", sondern „das Blut seines Unrechts". Diese zwei Unterschiede finden sich in V. 32.

[52] DeVries 1985, 36: „Late Jewish piety, offended at the notion of the increasingly glorified David bearing guilt, produced the reading preserved in MT and G^B, making Joab alone responsible"; Paul Haupt in Stade / Schwally 1904, 68: „The substitution of the suffix of the third person for the suffix of the first person was, of course, intentional."

[53] Vgl. Schenker 2000, 69–76 und Schenker 2001; van Keulen 2005, 26–35; Turkanik 2008, 86–88.136–137.156.

MT

והשיב יהוה את דמו על ראשו
אשר פגע בשני אנשים צדקים וטבים ממנו
ויהרגם בחרב
ואבי דוד לא ידע
את אבנר בן נר שר צבא ישראל
ואת עמשא בן יתר שר צבא יהודה

Der Herr wird sein Blut auf sein Haupt zurückbringen, weil er zwei Männer, die gerechter und besser als er waren, niedergestoßen hat und sie mit dem Schwert ermordet hat, ohne dass mein Vater David (es) wusste: Abner, den Sohn des Ner, den Heeresobersten Israels, und Amasa, den Sohn des Jeter, den Heeresobersten Judas.

LXX[54]
καὶ ἀπέστρεψεν κύριος τὸ αἷμα τῆς ἀδικίας αὐτοῦ εἰς κεφαλὴν αὐτοῦ ὡς ἀπήντησεν τοῖς δυσὶν ἀνθρώποις τοῖς δικαίοις καὶ ἀγαθοῖς ὑπὲρ αὐτὸν καὶ ἀπέκτεινεν αὐτοὺς ἐν ῥομφαίᾳ καὶ ὁ πατήρ μου Δαυὶδ οὐκ ἔγνω τὸ αἷμα αὐτῶν τὸν Ἀβεννὴρ υἱὸν Νὴρ ἀρχιστράτηγον Ἰσραὴλ καὶ τὸν Ἀμεσσὰ υἱὸν Ἰέθερ ἀρχιστράτηγον Ἰούδα

κεφαλήν] pr *την L*
δυσὶν ἀνθρώποις] *δυο ανδρασι L*
τὸ αἷμα αὐτῶν] > *L*=MT
Der Herr hat das Blut *seines Unrechts* auf sein Haupt zurückgebracht, nachdem er den zwei Männern, die gerechter und besser als er (waren), feindlich entgegengetreten ist und sie mit dem Schwert ermordet hat, und mein Vater David hat nicht *von ihrem Blut* gewusst: Abenner, den Sohn des Ner, den Heeresobersten Israels, und Amasa, den Sohn des Jeter, den Heeresobersten Judas.

2.1 Textkritische Anmerkungen

Was den ersten Unterschied anbelangt, so weist das Plus *τὸ αἷμα τῆς ἀδικίας αὐτοῦ*, „das Blut seines (Joabs) Unrechtes" eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Targum auf ויתיב יוי ית חובת קטוליה ברישיה „möge der Herr die Schuld seines Mordes auf sein Haupt zurückbringen". Aber diese Affinität der beiden Textzeugen bedeutet wohl nicht, dass sie dem gleichen Interpretationstyp des MT angehören. Im Targum handelt es sich nicht um ein Plus, sondern um eine vollständige Umformulierung des Ausdrucks, ohne Nennung des Blutes. Die Ähnlichkeit sagt nichts aus über die textgeschichtliche Einordnung der LXX. Außerdem ist es durchaus möglich, für die LXX eine hebräische Vorlage anzunehmen. Das Griechische *ἀδικία* übersetzt meistens die Substantive עון,

[54] Die wichtigsten innergriechischen Lesarten sind im kurzen Apparat angegeben.

Vergehen, Sünde (1Sam 3,13.14; 20,8; 25,24; 28,10; 2Sam 3,8; 14,32; 1Kön 17,18) und עולה, Unrichtigkeit, Unrecht (2Sam 3,34; 7,10).[55] In diesem Fall ist die erste Form wahrscheinlicher, weil עולה nie suffigiert wird. Folglich kann als mutmaßliche Vorlage rekonstruiert werden: והשיב יהוה את דם עונו על ראשו.

Das zweite Plus der LXX, *Δαυὶδ οὐκ ἔγνω* *τὸ αἷμα αὐτῶν*, „David hat von ihrem Blut nicht gewusst", ist in der griechischen Überlieferung gut bezeugt, obwohl es in *L* nicht begegnet. Man mag sich fragen, ob *L* die ursprüngliche mit dem MT übereinstimmende LXX wiedergibt oder eine Harmonisierung mit dem MT ist. Die zweite Möglichkeit scheint wahrscheinlicher, weil eine innergriechische, vom MT abweichende Erklärung eines problemlosen Textes nicht einleuchtend ist, während eine Harmonisierung mit dem MT ein übliches innergriechisches Phänomen ist.[56] Obwohl man vorsichtig bleiben sollte, wird die literarische Untersuchung mehr Argumente für diese Schlussfolgerung bringen. Daher ist folgende hebräische Vorlage zu vermuten: דוד לא ידע את דמם. Es ist möglich, die Abwesenheit dieser Erwähnung des Blutes im MT durch ein *homoioteleuton* zu erklären: דוד לא ידע את דמם את אבנר.

Die zwei Unterschiede zwischen dem MT und der LXX scheinen subtiler zu sein als bloße textliche Glättungen oder Erläuterungen,[57] weil sie den Sinn der Rede Salomos bezüglich der königlichen Verantwortung an der Hinrichtung Joabs und der Unwissenheit Davids verschiedenartig betonen. Diese Differenzen betreffen daher die Charakterisierung der beiden Figuren Salomo und David und erfordern meines Erachtens einen neuen literarischen Vergleich.

2.2 Literarischer Vergleich und Hypothesen zur relativen Chronologie der Textformen

Die erste aufgrund der unterschiedlichen Textfassungen aufgeworfene Frage ist, auf wen sich das Blut in V. 32a bezieht. Laut dem MT bezeichnet „sein Blut", דמו im Singular mit Suffix der 3. m. Sg., Joab selbst, wie dies auch im nachfolgenden Ausdruck על ראשו der Fall ist.[58] Mit anderen Worten, es bezieht sich auf die Hinrichtung Joabs, auf sein eigenes, aufgrund seiner Bestrafung zu vergießendes Blut. Es ist von den anderen Erwähnungen des Blutes in den Worten Salomos zu unterscheiden (V. 31–33), weil dort immer vom Blut Abners und Amasas die Rede ist: דמי חנם (V. 31b) und דמיהם (V. 33a) im Plural constructus. In V. 31b und 33a bezieht sich also der Begriff „Blut" auf die

[55] In 2Sam 7,14 gibt *ἀδικία* das Verb עוה Hifil in paraphrasierender Form wieder: בהעותו, *καὶ ἐὰν ἔλθῃ ἡ ἀδικία αὐτοῦ*. Viermal hat das griechische Substantiv kein Äquivalent auf Hebräisch (1Sam 14,41; 2Sam 21,1; 1Kön 2,32; 2Kön 8,50).

[56] Siehe die Prinzipien von DE LAGARDE 1863, 3.

[57] Gegen BURNEY 1903, 24; STADE / SCHWALLY 1904, 70; DEVRIES 1985, 27; MULDER 1998, 119–120.

[58] So BENZINGER 1899, 13; ŠANDA 1911, 42; CHRIST 1977, 98; SCHENKER 2000, 72; VAN KEULEN 2005, 34; RUDNIG 2006, 128-129.

Morde Joabs, für die er bestraft wird, während in V. 32a „sein Blut" seinen eigenen Tod bezeichnet. Wie Hieronymus Christ es gut formuliert hat, bedeutet dies, dass „auf dem Getöteten (Joab) selbst sein Tod lasten (wird). (...) In I Reg 2,32 wird vom gewaltsamen Tod Joabs (...) gesagt, dass er die Vollzieher nicht belasten wird, denn nach der Meinung des sprechenden Salomo geschieht dieser ja zu Recht".[59] Mit anderen Worten, nicht Salomo trägt die Folgen der Hinrichtung Joabs, sondern nur Joab selbst. In derselben Deutungslinie zeigt Adrian Schenker, dass Salomo den Wunsch hegt, der Herr möge das Blut Joabs auf Joab selbst, „auf sein Haupt", aber nicht auf den, der den Befehl zur Hinrichtung gegeben hat und den Richter, zurückkommen lassen: „Salomon s'assure ainsi explicitement contre l'imputation à sa propre personne du sang que la punition de Joab fera couler. (...) Le roi s'innocente de ce sang qu'il sera obligé de verser, en vertu de sa charge de juge, au nom de la justice".[60] Zusammenfassend: Der Begriff „Blut" bezieht sich in diesen Versen im MT auf zwei Tatsachen. 1. Er verweist auf die Schuld Joabs, indem er seine Opfer benennt (V. 31b und 33a). 2. Er ermöglicht es, Joab als für seinen eigenen Tod verantwortlich zu erklären und Salomo zu entlasten (V. 32a).

Im Gegensatz dazu bezieht sich „das Blut seines Unrechts" der LXX-Fassung (V. 32a) mit aller Wahrscheinlichkeit auf das Blut der beiden Opfer, das Joab in ungerechter Weise vergossen hat. Der Ausdruck ist genau wie in den anderen Erwähnungen des Blutes in der Rede Salomos in V. 31–33 LXX zu verstehen. Der Begriff „Blut" bezeichnet wohl die Schuldzuweisung an Joab und rechtfertigt daher die gegen ihn verhängte Todesstrafe, ohne die Vorstellung einer Rechtfertigung und Schuldentlastung des Richters.

Wie kann man die literarische Textentwicklung zwischen den beiden Formen deuten? Die erste Möglichkeit ist, die LXX als eine Harmonisierung der Blut-Formulierungen zu verstehen: Der Korrektor – bzw. der Übersetzer – hätte V. 32a an die angrenzenden Verse mit ihren Erwähnungen des Blutes Abners und Amasas angepasst.[61] Außerdem mutet der Ausdruck „Blut seines Unrechts" nach der Auffassung mehrerer Exegeten wie eine rhetorische Verstärkung an, die Joabs Schuld betont und damit das Todesurteil Salomos gegen Joab rechtfertigt.[62] Allerdings ist, wie Schenker gezeigt hat, auch die genau entgegengesetzte Beweisführung möglich.[63] In der LXX, die eine kohärente und einheitliche Aussagetendenz hat, weist der König mit diesem Ausdruck die Blutschuld Joab zu und rechtfertigt auf diese Weise die Hinrichtung des Generals. Obwohl der MT kürzer ist, enthält er noch ein zusätzliches Element: Neben der Schuldzuweisung an Joab (Blut der Morde) hegt Salomo den Wunsch, von jeglicher Schuld am Blut Joabs verschont zu bleiben. Der MT ist hier somit eine Apologie der Schuldlosigkeit Salomos und betont gleichzeitig

[59] Christ 1977, 108.
[60] Schenker 2000, 73.
[61] So van Keulen 2005, 35.
[62] Wevers 1950, 310; van Keulen 2005, 35.
[63] Schenker 2000, 74–75.

die eigene Schuld Joabs („sein eigenes Blut auf sein Haupt").[64] Es ist daher wahrscheinlich, dass diese zusätzliche Bedeutung eine ideologische pro-salomonische Umformulierung des Textes bezeugt.

Schließlich, die beiden literarischen Argumentationen verwenden den gleichen Anlass, um zwei entgegengesetzte Bearbeitungen zu erklären, nämlich die Tendenz, entweder die Schuld Joabs zu betonen (LXX) oder das Urteil Salomos zu rechtfertigen (MT). In der Tat ist die textgeschichtliche Argumentation bezüglich dieser einzigen Variante umkehrbar und verhindert eine endgültige Schlussfolgerung. Ein solches Interpretationsproblem lässt sich nur mit einem externen Beleg lösen, insbesondere unter Berücksichtigung der anderen Unterschiede der Erzählung und der Akkumulierung analoger textlicher Indizien. In diesem Fall wäre es erforderlich, die textlichen Unterschiede in der gesamten Erzählung von der Hinrichtung Joabs (bes. V. 28–30) zu analysieren, da mehrere textliche Unterschiede die Rechtfertigung Salomos betreffen.[65] Jedoch geht diese Frage über das Motiv der Morde an Abner und Amasa hinaus und kann für die hier geführte Untersuchung offen bleiben. Diese Differenzen können aber im Licht des Folgenden erhellt werden.

Beim zweiten Unterschied des Verses geht es nicht um die Charakterisierung Joabs, sondern um jene Davids. Mitten in der die Hinrichtung Joabs rechtfertigenden Rede erwähnt Salomo das Nichtwissen seines Vaters. Da das Verb ידע im MT kein Objekt hat, bezieht sich der Adverbialsatz auf die vorausgehenden Sätze: אשר פגע (…) ויהרגם Joab hat die beiden Männer niedergestoßen und ermordet, ohne dass David dies wusste. Die einzig mögliche Deutung der Unwissenheit Davids ist, dass er von den Mordplänen Joabs nichts wusste (vgl. 2Sam 3,30).[66]

[64] So SCHENKER 2000, 74.

[65] Diese Stelle erzählt, wie Joab ins Zelt des Herrn geflohen ist und die Hörner des Altars ergriffen hat (V. 28b ויחזק בקרנות המזבח, MT=LXX). In V. 29a wird Salomo das Ereignis berichtet. In der LXX ist diese kurze Rede in denselben Worten wie in V. 28b formuliert (καὶ ἰδοὺ κατέχει τῶν κεράτων τοῦ θυσιαστηρίου), während im MT berichtet wird: „Joab ist neben dem Altar" (אצל המזבח). Während BURNEY 1903, 23, VAN KEULEN 2005, 31 und TURKANIK 2008, 87 die LXX als eine Harmonisierung charakterisieren, erwägt SCHENKER 2000, 69–72; 2001, ob der MT eine pro-salomonische Umgestaltung der Rede ist. In V. 29b MT nimmt die Erzählung stillschweigend an, dass Joab die Hörner des Altars losgelassen hat, während der Heeresoberste in der LXX die Hörner noch immer festhält. Da V. 28b (MT=LXX) die Hörner des Altars als Zufluchtstätte bezeichnet, gibt Joab seinen Status als Flüchtling auf, indem er die Hörner loslässt und sich „neben dem Altar" befindet (V. 29a MT). Mit diesem Verhalten erkennt er seine Schuld an. Unter diesen Umständen widerspricht der Hinrichtungsbefehl Salomos dem Asylrecht nicht (Ex 21,14). Der Zweck der Änderung ist es, diesen Widerspruch zu verhindern. Die pro-salomonische Tendenz scheint daher ein Merkmal des MT wie in V. 32a zu sein.

[66] Man kann natürlich nicht annehmen, dass David nie von der Handlung Joabs erfahren hätte, wenn man sich auf seine Selbstverteidigung in 2Sam 3,28–39 besinnt. RUDNIG 2006, 162 sieht trotzdem die Möglichkeit, dass ein solches Nichtwissen eine

In der LXX ist die Unwissenheit Davids mit dem Plus genauer bestimmt: „David hat nichts *von ihrem Blut* gewusst“ (*τὸ αἷμα αὐτῶν*, דמם, Singular mit Suffix). Dies steht im Einklang mit den drei anderen Erwähnungen des Blutes in der LXX: Es handelt sich immer um Abners und Amasas Blut. Allerdings muss der Ausdruck noch präziser gedeutet werden. Schenker erkennt zwei Deutungen dieses Nichtwissen Davids.[67] Erstens kann der Satz bedeuten: „Mein Vater David wusste von den Morden bzw. der Mordplanung Joabs nichts.“ Dieser Sinn entspräche voll und ganz dem des MT, wäre aber expliziter formuliert. Die textgeschichtliche Schlussfolgerung wäre wohl, das „Plus“ als eine Ergänzung und Explizierung zu verstehen.[68] Es kann zweitens gedeutet werden: „David wusste von den Blutverbrechen Abners und Amasas nichts“, das heißt: Er wusste von keinem durch die beiden Männer verübten Verbrechen, das ihre Todesstrafe zur Folge hätte. Mit anderen Worten, das Blut könnte hier mögliche kriminelle Taten bezeichnen, die David verkennen würde. Diese Formulierung würde die Unschuld Abners und Amasas und die Grundlosigkeit ihrer Ermordung durch Joab in den Augen des Königs beweisen. Diese Bedeutung würde mit dem von Joab grundlos vergossenen Blut in V. 31 zusammenpassen (דמי חנם, *τὸ αἷμα ὃ δωρεάν*). Auch hier scheint die textgeschichtliche Schlussfolgerung zugunsten der Ursprünglichkeit des MT gezogen werden zu müssen. Man versteht tatsächlich nicht, warum diese Verschlimmerung des Handelns Joabs und damit die Rechfertigung Davids getilgt worden wäre. Zu vermuten wäre daher eine Ergänzung in der LXX.

Meines Erachtens gibt es noch eine andere Deutungsmöglichkeit, die mit der Erzählung der LXX-Fassung besser übereinstimmt. In der Tat kann die Unwissenheit Davids hinsichtlich des Blutes der Opfer Joabs im Licht von V. 5b LXX erklärt werden. Zunächst sind die beiden Erwähnungen des Blutes in V. 5b (*αἷμα ἀθῷον*, דם נקי) und V. 32b (*τὸ αἷμα αὐτῶν*, דמם) im Singular formuliert. Wir haben außerdem gesehen, dass David sich in V. 5b beklagt, mit dem unschuldigen Blut der beiden Opfer befleckt worden zu sein. In V. 32 erklärt Salomo, dass David vom Blut der Opfer Joabs nichts wusste. Ich denke, dass die beiden Sätze die gleiche Tatsache bezeichnen: Was David bestreitet, ist nicht wie im MT das Wissen um die Mordplanung Joabs, sondern die Verantwortung für das vergossene Blut. Wegen des Nutzens, den er aus den beiden Morden gezogen hat und wegen der jahrelangen Straflosigkeit Joabs trug David eine gewisse Mitschuld am Verbrechen (V. 5b).[69] Salomo erkennt in V. 32a an, dass David seine Verantwortung für Abners und Amasas Blut ignoriert und nicht erkannt bzw. bekannt hat (*οὐκ ἔγνω τὸ αἷμα αὐτῶν*, לא ידע את דמם), da er

redaktionelle pro-davidische Behauptung ist. Diese stünde aber im Widerspruch zum Zusammenhang im erzählerischen Kontext.

[67] Schenker 2000, 73–74. Er zieht aber die textgeschichtliche Schlussfolgerung dieses Unterschieds nicht ausdrücklich, sondern beweist nur die Kohärenz der LXX-Fassung.

[68] So Mulder 1998, 120; van Keulen, 2005, 35; Turkanik 2008, 156.

[69] Siehe oben 1.2.

Joab nicht verurteilt und bestraft hat. Die Hinrichtung Joabs muss jetzt dieses Versäumnis nachholen (V. 33a) und David und sein ganzes Haus befreien (V. 33b). Die LXX bezeugt also in V. 5 und 32 eine kohärente und übereinstimmende literarische Fassung der Ereignisse.

Obwohl man die LXX-Lesart als einen erklärenden Zusatz interpretieren könnte,[70] scheint ihre Ursprünglichkeit wahrscheinlicher zu sein. Zunächst gibt die LXX im Licht von V. 5b LXX einen sehr guten und klaren Sinn. Daher findet man in V. 32b den gleichen ideologischen Grund, der die Umformulierung von V. 5b erfordert hatte.[71] Der Verdacht irgendeiner Verantwortung bzw. Mitschuld Davids an den Morden Joabs muss getilgt werden. Die bloße Feststellung – bzw. der Vorwurf –, David habe Joab nicht rechtzeitig bestraft, hat in diesem Bild vom König keinen Platz. Wie der Korrektor in V. 5b die Suffixe der 1. Person Sg. in die 3., Joab betreffende Person verändert hatte, hat er ebenso in V. 32b die Erwähnung des Blutes getilgt, um Davids nicht wahrgenommene Verantwortung an der Blutschuld zu seiner Unwissenheit, was Joabs Mordplanung angeht, umzugestalten. Außerdem hatte der Korrektor eine textliche Grundlage für diese Änderung. In 2Sam 3,26 ist ebenfalls vom Nichtwissen Davids die Rede: Als Joab Abner nach Hebron zurückkommen ließ, um ihn kurz darauf zu töten, bestätigt der Erzähler, dass David von der Intrige und der Mordplanung Joabs nichts wusste, ודוד לא ידע (MT=LXX[72]). Es ist wahrscheinlicher, dass zwei identische Ausdrücke eine sekundäre Harmonisierung darstellen, während zwei unterschiedliche Fassungen eher ursprünglich sind. Der proto-massoretische Editor hat eine textliche Assimilierung der beiden Stellen aus literarischen Gründen vorgenommen.[73]

2.3 Zwischenbilanz: Die literarische Funktion des Motivs vom Blutverbrechen

Die Hinweise auf die Morde Joabs an Abner und Amasa sowohl in der Rede Davids (1Kön 2,5) als auch in der Rede Salomos (2,32) sind im MT und in der LXX unterschiedlich formuliert. Diese allererste Beobachtung lässt bereits eine andersartige ideologische Funktion des Motivs in den Textfassungen vermuten. Tatsächlich hat die Analyse von V. 5b und 32b in ihrem jeweiligen Zusammenhang die Kohärenz eines jeden Textzeugen gezeigt. Während die LXX-Fassung die versäumte Verantwortung Davids für das vergossene Blut erkennt, drückt der MT gar keinen Zusammenhang zwischen David und dem Blut der Opfer aus. Diese Tatsache spricht für die These einer ideologischen Tendenz im Proto-MT, David vor Blutschuld zu bewahren. Die proto-masso-

[70] So Turkanik 2008, 156: Er erklärt die LXX als eine Ergänzung des Schreibers.

[71] Allerdings ist die schon oben erwähnte Möglichkeit einer Textverderbnis des MT durch *homoiolteleuton* nicht auszuschließen. Siehe 1.3.

[72] καὶ Δαυὶδ οὐκ ᾔδει.

[73] Siehe 2.1.

retische Textfassung bezeugt eine redaktionelle pro-davidische Umgestaltung des Ereignisses.

Darüber hinaus weist das Motiv der Bluttaten Joabs auch eine pro-salomonische Dimension auf, wie mehrere literarkritische Untersuchungen sie bereits aufgezeigt haben. Diese literarische Funktion spiegelt sich wiederum verschiedenartig in den Textgestalten, wie die Varianten in V. 28–33 zeigen.[74] Wenn die textkritische Argumentation über V. 32a umkehrbar ist – weil entweder die LXX oder der MT die Schuld Joabs betonen bzw. die Rechtfertigung Salomos unterstreichen –, spricht der Zusammenhang zwischen den beiden Unterschieden des Verses für die These einer proto-massoretischen Bearbeitung. In der Tat, die zwei Lesarten des MT zeigen die gleiche Tendenz, den Monarchen vor vergossenem Blut zu schützen. In V. 32b haben wir festgestellt, dass der proto-massoretische Korrektor, wie in V. 5b, die Verbindung zwischen dem Blut der Opfer und König David verhindert hat. Man kann daher vermuten, dass derselbe Editor in V. 32a die Schuldzuweisung an König Salomo für die Hinrichtung Joabs ausschließen wollte: Das Blut Joabs wird auf sein eigenes Haupt zurückkommen. Der MT bezeugt schließlich eine kohärente pro-monarchische Tendenz, nämlich, die Könige David und Salomo vor beschmutzendem Blut zu bewahren.

Das Motiv der Ermordung Abners und Amasas hat eine bedeutende literarische Funktion in der Nachfolgegeschichte Davids. Die vorausgehende Untersuchung beweist zunächst, dass dieses Mordmotiv in der Zeit der ältesten Textüberlieferung einer Umgestaltung unterzogen worden ist. Außerdem ermöglicht der literarische Vergleich der Textzeugen eine textgeschichtliche Hypothese bezüglich der Erwähnung des vergossenen Blutes, nämlich die von der Ursprünglichkeit der LXX-Fassung und der redaktionellen Natur des Proto-MT. Diese Hypothese soll jetzt in der Erzählung vom Mord an Abner weiter geprüft werden: Bezeugt der MT an dieser Stelle eine ähnliche Tendenz, die Schuld Joabs zu vergrößern und David zu rechtfertigen?

3 Die Ermordung Abners (2Sam 3,27.30): Verschwörung (LXX) *versus* öffentliche und provokative Mordtat (MT)

In einer früheren Studie habe ich die textlichen Unterschiede zwischen dem MT und der LXX in der Erzählung vom Mord an Abner (bes. 2Sam 3,27.30) bereits ausführlich untersucht.[75] Diese Analyse gelangte zu einer ähnlichen Hypothese wie diejenige über 1Kön 2, nämlich die Tendenz des Proto-MT, Joabs Schuld hervorzuheben, um David zu entlasten. In diesem Abschnitt möchte ich die Ergebnisse dieser Untersuchung synthetisieren, um die Kohärenz der vermuteten literarischen Textentwicklung des Mordmotivs in der David-Geschichte aufzuzeigen.

[74] Vgl. Schenker 2000, 69–76.

[75] Hugo 2008.

Zunächst zum MT: Nachdem er Abner nach Hebron zurückholen ließ – ohne dass David es wusste (2Sam 3,26) – „lenkte ihn Joab mitten ins Tor (אל תוך השער), um ungestört (בשלי)[76] mit ihm zu sprechen. Dort stach er ihn in den Bauch, so dass er starb, um des Blutes seines Bruders Asaël willen" (V. 27). Nach Davids eindringlicher Verkündung seiner Unschuld und der Verfluchung Joabs (V. 28–29), fügt der Erzähler einen Satz ein, der wiederum das Verbrechen als Joabs und Abischais Rache für die Tötung ihres Bruders Asaël (2Sam 2,23) charakterisiert: „Joab und Abischai, sein Bruder, haben Abner erschlagen (הרגו לאבנר),[77] weil er ihren Bruder Asaël bei Gibeon im Kampf getötet hatte" (V. 30).

Die LXX-Fassung enthält in beiden Versen feinsinnige Unterschiede dem MT gegenüber. Zunächst ist der Ort des Verbrechens nicht vollkommen identisch (V. 27): Nicht mitten ins Tor hat Joab Abner geführt, sondern in oder auf (siehe unten) die Seite des Tores: *ἐκ πλαγίων τῆς πύλης*, was mit aller Wahrscheinlichkeit Wiedergabe des hebräischen ירך השער אל / על ist.[78] Darüber hinaus ist der Anlass anders formuliert, denn Joab lockt Abner in einen Hinterhalt: *ἐνεδρεύων*, was das Partizip ארב oder allenfalls das massoretische בשלי wiedergeben kann.[79] Das Motiv Verschwörung findet sich in V. 30 in der Aussage des Erzählers, dass Joab – mit seinem Bruder Abischai – Abner aufgelauert hat: *διεπαρετηροῦντο*. Das Verb *διαπαρατηρέομαι* ist ein *hapax* in der griechischen Literatur, aber die Bedeutung „auflauern" ist wahrscheinlich. Wenn es für die hebräischen Verben ארב oder צפן stehen kann, wäre diese Lesart mit der von 4QSam[a] vergleichbar.[80] Das Fragment bezeugt einen Teil des Verses, den man mit aller Wahrscheinlichkeit wie folgt rekonstruieren kann:[81] ויוא[ב]ואבש[י הת]אנו לאבנר „Joab und Abischai, sein Bruder, *hatten* Abner *zum Streit gesucht*" oder „hatten *einen Anlass gegen* ihn *gesucht*". Das Hitpael von אנה kommt im MT ein einziges Mal, in 2Kön 5,7, vor.[82] Der griechische Neologismus *διεπαρετηροῦντο* wurde sehr wahrscheinlich erfunden, um das schwierige *hapax* התאנו zu übersetzen.

Die zwei Textfassungen stellen die Mordtat in einer entscheidenden Hinsicht unterschiedlich dar. Gemäß dem MT findet die Tötung Abners mitten im Tor statt, das heißt mitten im Ort der Begegnung und des Handels (Gen 23,10; 1Sam 9,18; 2Kön 7,1). Die Mordtat verläuft also in der Öffentlichkeit und vor

[76] בשלי ist ein *hapax legomenon*, das normalerweise mit ungestört übersetzt wird. Malul (2003) hat die Hypothese aufgestellt, dass der Ausdruck לדבר בשלי ein Synonym von לדבר שלום im juristischen Sinn einer Friedensverhandlung ist.

[77] Über diesen Aramaismus siehe GK §117*n* und Hugo 2008, 108.

[78] Für den Beweis der hebräischen Vorlage, siehe Hugo 2008, 106.

[79] Vgl. Hugo 2008, 107.

[80] Vgl. Hugo 2008, 108–109.

[81] Hugo / Kottsieper / Steudel 2007, 99–101; siehe auch Herbert / Gordon 1998. Gegen Cross / Parry / Saley / Ulrich 2005.

[82] כי מתאנה הוא לי, übersetzt: *ὅτι προφασίζεται οὗτός με*.

vielen möglichen Tatzeugen.[83] Noch verwunderlicher ist die Tatsache, dass das Verbrechen gerade an der Stätte des Gerichtes begangen wird (Dtn 17,5; 21,19; Ru 4,1–11; Am 5,12).[84] Die öffentliche Tötung Abners durch Joab am Gerichtsort präsentiert sich als provokative Handlung, wie eine Kampfansage gegen die Justiz bzw. den Richter. In der Vorlage der LXX ist es nicht so, denn Joab führt Abner auf die Seite, das heißt entweder auf die äußere Flanke oder in die innere Zange[85] des Tores. Wie dem auch sei, die Mordtat findet abseits der Menge statt. Sie ist eher eine versteckte, heimtückische Handlung. Und das Element der Verborgenheit prägt die LXX-Fassung noch weitergehend. Zunächst ist das Motiv des Hinterhalts (ἐνεδρεύων) in V. 27 Teil der gleichen Konzeption – sei es, dass diese Lesart durch eine andere hebräische Vorlage bedingt ist (ארב) oder dass der Übersetzer von der vorausgehenden Variante in der Wiedergabe von בשלי beeinflusst gewesen wäre. Dann unterstreicht in V. 30 die LXX-Textgestalt zusammen mit 4QSam[a] die Verschwörung Joabs: „er suchte einen Anlass gegen ihn, er lauerte Abner auf." Im Gegensatz dazu erzählt dieser Vers im MT die Ereignisse, ohne sie zu deuten: „Joab hat Abner erschlagen." Allerdings gibt es im MT eine Spannung zwischen V. 27 und V. 30, weil im ersten Fall nur Joab, im zweiten dagegen Joab und Abischai die Meuchler sind.[86]

Zusammenfassend: Die zwei Textgestalten zeugen von zwei voneinander abweichenden, aber in sich kohärenten Beschreibungen des Mordes. Die LXX-Fassung stellt das Element der Verborgenheit und der Verschwörung in den Mittelpunkt der Erzählung, während der MT die öffentliche und provokative Dimension der Mordtat betont – wobei natürlich auch die Schlauheit Joabs offensichtlich ist (vgl. V. 27a: „um ungestört mit ihm zu sprechen").

Wie sind diese Unterschiede zu deuten? Man mag zunächst denken, dass die Vorlage der LXX, zusammen mit 4QSam[a], den Widerspruch zwischen V. 27 und 30 löst. Mit dem Element der Verschwörung Joabs und Abischais in V. 30 hätte der Korrektor die direkte Verstrickung Abischais in die Tötung beseitigt. In der gleichen Deutungslinie hätte er die Mordtat selbst verändert und den Tatort aus der Öffentlichkeit auf die Seite verbannt, so dass die Ermordung ein verstecktes Verbrechen geworden wäre. Folglich wäre Joab wie ein Verschwörer gezeichnet, der in der Verborgenheit handelt. Wenn die Harmonisierung der V. 27 und 30 überzeugend scheint, lässt sich aber der Verzicht auf die Öffentlichkeit des Mordes (V. 27) zugunsten einer versteckten Verschwörung nicht gut erklären. In der Tat, was sollte der Anlass für eine solche Änderung sein? Mit anderen Worten, inwiefern verändert die Öffentlichkeit

[83] Vgl. Thenius ^{2}1864, 154; Wellhausen 1871, 159. Laut diesen Autoren spricht diese Schwierigkeit für die Ursprünglichkeit der LXX.

[84] Vgl. Herzog 1992, 852.

[85] So Josephus, Ant. 7.35.

[86] Für einige Autoren zeigt diese Spannung, dass der Vers eine Glosse oder Teil einer redaktionellen Bearbeitung ist: z.B. Wellhausen 1871, 159; Veijola 1975, 30; Fischer 2004, 114–116.

bzw. die Verborgenheit den Charakter des Verbrechens? Für die besondere Schwere der Blutschuld werden im Pentateuch mehrere Kritierein genannt. Ein erstes Kriterium ist Verschlagenheit und Arglist (Ex 21,14, ערמה)[87] oder jemandem aufgelauert zu haben (Ex 21,13, צדה). In diesem Sinne ist die Betonung dieser Aspekte in der LXX-Fassung nicht undenkbar, obwohl auch in der massoretischen Erzählung die Schlauheit Joabs zum Ausdruck kommt. Weitere Kriterien sind Vermessenheit und Arroganz (Dtn 17,12, זדון; Ex 21,14 זיד) und zuletzt die demonstrative und provokative Dimension einer Handlung, wie es in Num 15,30 formuliert wird: „Die Person, die mit erhobener Hand (ביד רמה) handelt, von Einheimischen und von den Fremden, die lästert den Herrn; und diese Person soll ausgerottet werden aus der Mitte ihres Volkes.“ Die erhobene Hand bezeichnet das demonstrative, öffentliche und dadurch provokative Merkmal eines Verbrechens (vgl. Ex 14,8; Num 33,3).[88] Die massoretische Textfassung erfüllt all diese Kriterien: Natürlich die Arglist, aber auch die Arroganz und die Provokation eines Mordes mit erhobener Hand. Die öffentliche Dimension der Tötung Joabs (V. 27) – mitten im Tor, mitten im bürgerlichen, wirtschaftlichen und rechtlichen Leben der Stadt – erhöht das Gewicht seiner Schuld. Das öffentliche Verbrechen Joabs (MT) scheint schlimmer als eine versteckte Tötung (LXX). Eine redaktionelle Milderung der Handlung Joabs scheint mir höchst unwahrscheinlich. Im Gegenteil muss man wohl urteilen, dass die LXX-Fassung – mit der Verschwörung und dem geheimen Mord – die ursprüngliche Textgestalt und dass der Proto-MT eine redaktionelle Verschärfung der Schuld Joabs ist. Zu diesem Zweck hat der Korrektor die versteckte Ermordung zu einer öffentlichen und provokativen Tat gemacht (V. 27) und hat auch auf das Element der Verschwörung zugunsten der Bestätigung des Mordes (V. 30) verzichtet.[89] Außerdem wird Joabs Schuld in diesem öffentlichen Verbrechen für das ganze Volk sichtbar, was David selbst von aller Schuld entlastet (vgl. V. 37). Die literarische Umgestaltung im Proto-MT hat eine pro-davidische Tendenz.[90]

4 Ergebnisse

Absicht dieser Untersuchung war es, die textlichen Varianten im Motiv der Morde an Abner und Amasa zu analysieren (bes. 2Sam 3,22–39 und 1Kön 2,5–6.31–33), um ihre Natur und Funktion in der Erzählung zu bestimmen. Die Analyse hat gezeigt, dass die Mehrheit der Abweichungen zwischen dem

[87] Ex 21,14 stimmt besonders mit der Handlung Joabs und seine künftige Hinrichtung am Altar überein (1Kön 2,28–34), indem die Schlauheit eines Verbrechens das Asylrecht am Altar abschafft.

[88] Vgl. Milgrom 1990, 125; Seebas 1995, 146–147.

[89] Der Aramaismus הרג ל- spricht für den sekundären Charakter der Lesart.

[90] Für die pro-davidische Tendenz des MT in 2Sam 3, besonders in der Charakterisierung der Monarchie Davids (V. 21 und 39), siehe Hugo 2010.

MT und der LXX in der Morderzählung – außer Amasas Tötung in 2Sam 20 – die Kriterien zur Feststellung literarischer Varianten[91] erfüllen:

Zunächst sind sie meist keine Textverderbnisse oder Missverständnisse, aber auch keine bloßen Harmonisierungen oder rhetorischen Angleichungen von Textstellen.[92] Die LXX-Varianten liegen immer auf der Ebene der hebräischen Vorlage, die überall rekonstruierbar ist.[93]

Diese Lesarten sind in sich stimmig, haben aber deutlich einen unterschiedlichen Sinn, der ihnen eine jeweils andere Funktion in ihren Erzählkontexten verleiht. Daraus ist ihr literarischer Charakter zu erschließen. Die wichtigsten Unterschiede lassen sich folgendermaßen kurz zusammenfassen: Gemäß dem MT wird Joabs Mord an Abner (2Sam 3,27) als eine öffentliche und provokative Tat mitten im Tor der Stadt erzählt, während die LXX von einer Verschwörung berichtet, in der Joab Abner auf die innere Zange oder in die Seite des Tores beiseite führt und tötet. Im Testament Davids (1Kön 2,5) klagt der König laut dem MT Joab an, in Friedenszeit Kriegsblut rechtswidrig vergossen und damit seine (Joabs) Kleidung mit Blutschuld beschmutzt zu haben. In der LXX aber beklagt sich David, nachdem er die Rache Joabs erwähnt hat, selbst vom Mordblut befleckt worden zu sein: Das beschmutzende Blut bezeichnet Davids Verantwortung, da er aus den Morden Nutzen gezogen und vor allem Joab sein Leben lang nicht bestraft hat. Anschließend hegt Salomo in seinem Hinrichtungsbefehl laut dem MT (1Kön 2,32a) den Wunsch, Joabs Blut möge auf sein eigenes Haupt und nicht auf den Vollzieher (Salomo selbst) zurückkommen, während er in der LXX vom Blut der Opfer spricht. Kurz danach (V. 32b) betont Salomo im MT Davids Unschuld, da dieser nichts von Joabs Mordplanung wusste, während er laut der LXX anerkennt, dass David seine Verantwortung für das vergossene Blut nicht wahrgenommen hat.

Die erwähnten Lesarten der jeweiligen Textformen bilden einen kohärenten erzählerischen Zusammenhang. Folglich können diese zwei unterschiedlichen Fassungen als literarische Editionen charakterisiert werden. Die proto-massoretische Edition drückt die Schuldlosigkeit Davids und Salomos aus (1Kön 2,5b.32) und betont damit die offensichtliche und öffentliche Schuld Joabs (2Sam 3,27) und dessen volle Verantwortung (1Kön 2,5b.32a). Im Gegensatz dazu erkennt die im hebräischen Substrat der LXX vorliegende Edition die nicht wahrgenommene Verantwortung Davids für das vergossene Blut (1Kön 2,5b.32b) und bezeichnet Joabs Handlung vor allem als eine Verschwörung (2Sam 3,27.30).

Anschließend können die beiden beschriebenen Editionen chronologisch eingeordnet werden, da sich der Anlass der Umgestaltung im literarischen

[91] Siehe Schenker 2007, 56.

[92] Es gibt einige Ausnahmen: Die Lesart ἐν τῇ ζωῇ μου (1Kön 2,5) ist wahrscheinlich das Ergebnis eines griechischen Irrtums. Ein *homoioteleuton* ist außerdem in 1Kön 2,32 MT möglich.

[93] In 2Sam 3,27 kann der Ausdruck ἐνεδρεύων eine Deutung des massoretischen בלשי oder die Übersetzung des Partizips ארב sein.

Vergleich deutlich bestimmen lässt. Zweck der proto-massoretischen Umgestaltung ist vor allem eine Aufwertung des Bildes vom König David, was man als pro-davidische Tendenz charakterisieren kann. Dafür hat der Korrektor bzw. Editor das Motiv des Blutverbrechens dahin gehend verändert, dass David vor Blutschuld bewahrt wird (1Kön 2,5.32). In gleicher Weise hat er das Blutmotiv zugunsten Salomos umgestaltet, um dessen Blutschuld an Joabs Hinrichtung auszuschließen. Die Umgestaltung der Ermordung Abners ist die Folge der Absicht, David aufzuwerten. Seine Schuldlosigkeit wird deutlicher, wenn Joabs Handlung als noch schlimmer dargestellt wird: Eine öffentliche und provokative Mordtat ist dafür passender als eine verborgene Handlung. Alles in allem bezeugt die überarbeitete proto-massoretische Edition in der David-Geschichte ein erkennbares ideologisches bzw. theologisches Profil.[94]

Außerdem setzt die überarbeitete Edition – in diesem Fall, der Proto-MT – die andere Fassung – hier die Vorlage der LXX – voraus und hängt im Wesentlichen von ihr ab. Die beiden unterschiedlichen literarischen Textgestalten machen nicht eine dritte, ursprüngliche Textfassung erforderlich, deren parallele unabhängige Nachkommen sie wären. Abners und Amasas Mordmotiv zeigt deutlich, dass die literarische Änderung des Königsbildes aus dem in der LXX-Fassung bezeugten Verdacht einer Blutverantwortung Davids entstanden ist.

Zudem – und abschließend – führt diese Analyse zu einer besseren Charakterisierung der kanonischen Endfassung der David-Geschichte, die durch den Proto-MT bezeugt ist. Mit anderen Worten, die textgeschichtliche Untersuchung ermöglicht es, „Seitenblicke“ auf den Text zu werfen, die zu einer besseren Kenntnis des theologischen Profils des Endwerkes beitragen. Das Motiv der Morde an den Nebenfiguren zeigt die Bedeutung eines überaus positiven David- bzw. Königsbildes in den proto-massoretischen oder proto-rabbinischen Kreisen des Judentums des Zweiten Tempels. Dieses Merkmal ist nicht nur das Kennzeichen gewisser Bearbeitungstendenzen während der Entstehung des sogenannten deuteronomistischen Geschichtswerkes, sondern es war auch in der ältesten Textüberlieferung wirksam, nämlich zwischen der griechischen Übersetzung (ca. zweite Hälfte des 3. Jh. v. Chr.) und der vermuteten Standardisierung des Proto-MT (ca. Mitte des 1. Jh. v. Chr.).

Bibliographie

ALTER, Robert, 1999, The David Story. A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel, New York/London.

BARTHÉLEMY, Dominique, 1963, Les devanciers d’Aquila (VT.S 10).

[94] Dieses theologische Profil beschränkt sich natürlich nicht auf die untersuchten Stellen. Mehrere Textstellen der David-Geschichte bezeugen das gleiche, pro-davidische Merkmal, siehe z.B. LUST 1999, HUTZLI 2004, SCHENKER 2006, HUGO 2010.

BARTHÉLEMY, Dominique, 1982, Critique Textuelle de l'Ancien Testament (OBO 50/1).
BENZINGER, Immanuel, 1899, Die Bücher der Könige (KHC).
BIETENHARD, Sophia Katharina, 1998, Des Königs General. Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2–20; 1 Kön 1–2 (OBO 163).
BURNEY, Charles Fox, 1903, Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings, Oxford.
CHRIST, Hieronymus, 1977, Blutvergiessen im Alten Testament. Der gewaltsame Tod des Menschen untersucht am hebräischen Wort *dām* (ThDiss12).
COGAN, Mordechai, 2001, 1 Kings (AncB 30).
CROSS, Frank Moore / PARRY, Donald W. / SALEY, Richard J. / ULRICH, Eugene (eds.), 2005, Qumran Cave 4, XII. 1–2 Samuel (DJD 17).
DIETRICH, Walter, 1976, Rache. Erwägung zu einem alttestamentlichen Thema: EvTh 36, 450–472.
DIETRICH, Walter / NAUMANN, Thomas, 1995, Die Samuelbücher (EdF 287).
DE VRIES, Simon John, 1985, 1 Kings, Waco, TX (World Biblical Commentary 12/1).
FISCHER, Alexander A., 2004, Von Hebron nach Jerusalem. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zur Erzählung von König David in II Sam 1-5 (BZAW 335).
FOKKELMAN, Jan P., 1981, Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. Vol. I. King David (II Sam 9–20 & I Kings 1–2) (SSN 20).
GORDON, Robert P., 1990, Covenant and Apology in 2 Samuel 3: PIBA 13, 24–34.
GRAY John, 1964, I & II Kings (OTL).
HAELEWYCK, Jean-Claude, 1995, La mort d'Abner: 2Sam 3,1–39. Etude littéraire et historique: RB 102, 161–192.
HALPERN, Baruch, 2001, David's Secret Demons. Messiah, Murderer, Traitor, King, Grand Rapids, MI.
HENTSCHEL, Georg, 1984, 1 Könige (NEB.AT 10).
HERBERT, Edward D. / GORDON, Robert P., 1980, A Reading in 4QSam[a] and the Murder of Abner: Textus 19, 75–80.
HERZOG, Ze'ev, 1992, Art. Fortification (Levant) in: Anchor Bible Dictionary 2, New York, 844–852.
HUTZLI, Jürg, 2004, Mögliche Retuschen am Davidbild in der masoretischen Fassung der Samuelbücher: W. Dietrich (Hg.), David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit (OBO 206), 102–115.
HUGO, Philippe, 2006, Le Grec ancien des Livres des Règnes. Une histoire et un bilan de la recherche: Y.A.P. GOLDMAN / A. VAN DER KOOIJ / R.D. WEIS (eds.), Sôfer Mahîr. Essays in Honour of Adrian Schenker Offered by Editors of Biblia Hebraica Quinta (VT.S 110), 113–141.
HUGO, Philippe, 2008, Retour sur *les* lieux du crime. Enquête textuelle sur le meurtre d'Avner (2 Sam 3): Semitica et classica 1, 105–112.

Hugo, Philippe, 2010, Abner der Königsmacher *versus* David den gesalbten König (2Sam 3,21.39). Die Charakterisierung Abners und Davids als Merkmale der literarischen Abweichung zwischen dem masoretischen Text und der Septuagtina: M. Karrer / W. Kraus (Hgs.), Die Septuaginta: Texte, Theologien und Einflüsse (WUNT 252) 489–505.

Hugo, Philippe / Kottsieper, Ingo / Steudel, Annette, 2007, Notes paléographiques sur 4QSam[a] (4Q51) (le cas de 2 Sam 3): RdQ 23, 93–108.

Ishida, Tomoo, 1982, Solomon's Succession to the Throne of David–A Political Analysis: T. Ishida (ed.), Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays, Winona Lake, IN.

Ishida, Tomoo, 1993, The Story of Abner's Murder: A Problem Posed by the Solomonic Apologist: ErIs 24, 109*–113*.

Kedar-Kopfstein, Benjamin, 1977, Art. דָּם: ThWAT 2, 253–266.

Keulen, Percy S. F. van, 2005, Two Versions of the Salomon Narrative. An Inquiry into the Relationship between MT 1 Kgs. 2–11 and LXX 3 Reg. 2–11 (VT.S 104).

Kittel, Rudolf, 1900, Die Bücher der Könige (HAT).

Klostermann, August, 1887, Die Bücher Samuelis und der Könige (KK 3).

Koch, Klaus, 1962, Der Spruch „Sein Blut bleibe auf seinem Haupt" und die israelitische Auffassung vom vergossenen Blut: VT 12, 396–416.

Kubáč, Vladimir, 1981, Blut im Gürtel und in Sandalen: VT 31, 225–226.

Lagarde, Paul de, 1863, Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien, Leipzig.

Langlamet, François, 1976, Pour ou contre Salomon? La rédaction prosalomonienne de I Rois, I–II: RB 83, 321–379.481–528.

Lust, Johan, 1999, David dans la Septante: L. Desrousseaux / J. Vermeylen (eds.), Figures de David à travers la Bible (LeDiv 177), 243–263.

Malul, Meir, 2003, *L[e]dabbēr baššalî* (2 Sam. 3: 27) "to Talk Peace": Journal of Hebrew Scriptures 4, Article 8, http://www.jhsonline.org.

McCarter, Pete Kyle, 1980, The Apology of David: JBL 99, 489–504.

McKenzie, Steven L., 2000, King David. A Biography, Oxford.

Merz, Erwin, 1916, Die Blutrache bei den Israeliten (BWAT 20).

Milgrom, Jacob, 1990, The JPS Torah Commentary. Numbers, Philadelphia, PA.

Montgomery, James Alain / Gehman, Henry Snyder, 1951, A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings (ICC).

Mulder, Martin Jan, 1998, 1 Kings, Leuven (Historical Commentary on the Old Testament).

Nicol, George G., 1993, The Death of Joab and the Accession of Solomon. Some Observations on the Narrative of 1 Kings 1–2: SJOT 7, 134–151.

Noth, Martin, 1968, Könige (BKAT 9,1).

Piquer, Andres / Torijano, Pablo / Trebolle Barrera, Julio, 2008, Septuagint Versions, Greek Recensions and Hebrew Editions. The Text-Critical Evaluation of the Old Latin, Armenian and Georgian Versions in *III-IV Regno-*

rum: H. Ausloos / *et alii* (eds.), Translating a Translation. The LXX and Its Modern Translations in the Context of Early Judaism (BEThL 213).

PEELS, Hendrik George Laurens, 1997, Art. נקם: New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis 3, Grand Rapids, MI, 154–156.

RAHLFS, Alfred, [2]1965, Septuaginta-Studien III. Lucians Rezension der Königsbücher, Göttingen.

REVENTLOW, Henning Graf, 1960, „Sein Blut komme über sein Haupt“: VT 10, 311–327.

RUDNIG, Thilo A., 2006, Davids Thron. Redaktionskritische Studien zur Geschichte von der Thronnachfolge Davids (BZAW 358).

ŠANDA, Albert, 1911, Die Bücher der Könige (EHAT 9).

SHENKEL, James Donald, 1968, Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings (HSM 1).

SCHENKER, Adrian, 2000, Septante et Texte Massorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 2-14 (CRB 48).

SCHENKER, Adrian, 2001, Die zwei Erzählungen von Joabs Tod (1 Kön 2:28–34) im Massoretischen Text und in der LXX: B.A. Taylor (ed.), X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies (Oslo 1998) (SCSt 51), 27–35.

SCHENKER, Adrian, 2006, Die Verheissung Natans in 2 Sam 7 in der Septuaginta. Wie erklären sich die Differenzen zwischen Massoretischem Text und LXX, und was bedeuten sie für die messianische Würde des davidischen Hauses in der LXX?: M.A. Knibb (Hg.), The Septuagint and Messianism (BEThL 195), 177–192.

SCHENKER, Adrian, 2007, Der Ursprung des massoretischen Textes im Licht der literarischen Varianten im Bibeltext: Textus 23, 51–67.

SEEBASS, Horst, Numeri, 1995 (BKAT 4).

SEILER, Stefan, 1998, Die Geschichte von der Thronfolge Davids (2Sam 9–20; 1Kön 1–2). Untersuchungen zur Literarkritik und Tendenz (BZAW 267).

STADE, Bernhard / SCHWALLY, Friedrich, 1904, The Books of Kings. Critical Edition of the Hebrew Text (SBOT 9).

SWEENEY, Marvin Alan, 2007, I & II Kings (OTL).

THENIUS, Otto, [2]1864, Die Bücher Samuels (KEH).

THENIUS, Otto, 1873, Die Bücher der Könige (KEH).

TURKANIK, Andrzej S., 2008, Of Kings and Reigns. A Study of Translation Technique in the Gamma/Gamma Section of 3 Reigns (1 Kings) (FAT 30).

VANDERKAM, James C., 1980, Davidic Complicity in the Deaths of Abner and Eshbaal: A Historical and Redactional Study: JBL 99, 521–539.

VEIJOLA, Timo, 1975, Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung (AASF/B 193).

WALSH, Jerome T., 1996, 1 Kings, Collegeville, PA (Berit Olam).

WELLHAUSEN, Julius, 1871, Der Text der Bücher Samuelis, Göttingen.

WESSELIUS, Jan-Wim, 1990, Joab's Death and the Central Theme of the Succession Narrative (2 Samuel IX – 1 Kings II): VT 40, 336–351.

WEVERS, John William, 1950, Exegetical Principles Underlying the Septuagint Text of 1 Kings ii 12–xxi 43: OTS 8, 300-322.
WÜRTHWEIN, Ernst, 1974, Die Erzählung von der Thronfolge Davids – theologische oder politische Geschichtsschreibung (ThSt[B] 115).
WÜRTHWEIN, Ernst, ²1985, Die Bücher der Könige, Vol. 1 (ATD 11,1).

Summary

This investigation seeks to analyze the textual variants in the MT and LXX in regard to the motive of Abner's and Amasa's murders (esp. 2Sam 3:22–29 and 1Kgs 2:5–6, 31–33), in order to determine their nature and function in the David story. The analysis shows that the majority of readings are not texual corruptions but attest two separate forms of the Hebrew text – the proto-MT and the presumed *Vorlage* of the LXX. The variants of the respective text forms each have a distinct sense, giving them different functions and they form a coherent narrative within their individual contexts. The proto-MT edition expresses the innocence of David and Solomon (1Kgs 2:5b, 32b) and stresses the obvious and public guilt of Joab (2Sam 3:27, 30) and his full responsibility (1Kgs 2:5b, 32a). In contrast, the Hebrew *Vorlage* of the LXX recognizes David's unfulfilled responsibility for the shed blood (1Kgs 2:5b, 32b) and describes Joab's act above all as a conspiracy (2Sam 3:27, 30). The proto-MT edition in all probability attests to a revision of the Hebrew substratum underlying the LXX. The goal of the revision was primarily an enhancement of the portrait of King David, which one can characterize as a pro-David *Tendenz.* The result of this investigation is a better understanding of the theological profile of the canonical final form of the David story which is attested in the MT.

King, Spear and Arrow in the Saul-David Narratives

Frank H. Polak, Tel Aviv

This essay is a study of weaponry and its symbolism in its complex relationship to the structure and moral stance of the Saul-David narratives, tying together Saul, David and Absalom in a triangle that underscores the ethical and political weaknesses of David's reign even when triumphant. The symbolism of clothing is well-known in biblical narrative. One notes, for instance, the insignia of kingship, the crown and the armlet (2Sam 1:10) or the rending of the clothes when in mourning (1:11). Joseph's status as preferred son is indicated by his ornamented tunic, כתנת פסים (Gen 37:3) and his demise by the tearing of his garments.[1] Even more interesting are such props as weapons. People do not only carry their weapons around over their clothing, in their belt or in their hand, they also use them. Weapons serve to carry out decisive actions, and thus connect outer appearance to cardinal activity.

1 Weaponry as a Symbol

Weaponry plays an important role in the David tales in 2 Samuel, not only as an instrument for wounding and killing, but also, and in particular, as a symbol.[2] The description of Abner hitting Asahel with the spear, comprises more than a mere battle scene:[3]

2Sam 2:23
וַיְמָאֵן לָסוּר/ וַיַּכֵּהוּ אַבְנֵר בְּאַחֲרֵי הַחֲנִית אֶל־הַחֹמֶשׁ/ וַתֵּצֵא הַחֲנִית מֵאַחֲרָיו/ וַיִּפָּל־שָׁם/
וַיָּמָת תַּחְתָּיו
But he refused to desist, so Abner struck him in the belly[4] with the butt of his spear;[5] the spear protruded from his back, so he fell there and died on the spot.

[1] Prouser 1996, 27–37; Matthews 1995, 25–36.
[2] The symbolic function of weaponry is sufficiently indicated by the contrast between David's sling and Goliath's rich equipment (1Sam 17:38–45); see Polak 1986, 27–32, highlighting the gradual metamorphosis of the shepherd into a champion of his people.
[3] The renderings are mostly based on the NJPSV, sometimes with slight variation.
[4] חמש appears in the tales of the killing of Asahel (2:23), Abner (3:27), Eshbaal/Ishboshet (4:6) and Amasa (20:10), all focusing on the extinction of Saul's line and the representation of Joab as a killer.
[5] In Stoebe's view Abner used the butt of the spear to ward Asahel off, but the overeager youngster just run into it; see Stoebe 1994, 110–111, 117–18. However, this interpretation does not suit the use of ויכהו which implies intent to hit. We probably are to assume that the butt of Abner's spear was hardened and equipped with a spike

One recognizes the heroic stroke of the spear, by which the valiant protagonist kills his opponent at once, an act praised by Abishai (1Sam 26:8b),[6] and celebrated by the Homeric description of how Idomeneus brought death over Othryoneus (Iliad N [XIII], 372). The symbolic value of the act stands out all the more, when one recalls the contrasting picture of Abner's nephew and overlord, king Saul, leaning on his spear before the Amalekite allegedly put and end to his suffering:

2Sam 1:6

הִנֵּה שָׁאוּל נִשְׁעָן עַל־חֲנִיתוֹ וְהִנֵּה הָרֶכֶב וּבַעֲלֵי הַפָּרָשִׁים הִדְבִּקֻהוּ

I saw Saul leaning on his spear, and the chariots and horsemen closing in on him

Actually, the picture of the spear accompanies the representation of Saul almost from the opening of the tale of the war at Michmash (1Sam 13:22), and thus serves as a *Leitmotiv*.

2 Some Remarks on Method

At this juncture let me present my approach in brief. The present study basically addresses the literary structurization and stylization (macro- and microtext, plot and narration) of the Samuel-Saul-David narrative; its point of departure is the insight that this narrative in the main represents a coherent, well-articulated work of a single narrator.[7] According to the syntactic-stylistic profile of this narrative the narrator was immersed in but not entirely dependent on oral narrative.[8]

in order to stick it into the earth, like the σαυρωτήρ of the Greek spears, which could be "driven into the ground erect on their spikes" (Iliad X 153), but which also could be used for thrusting from a short distance or in order to bring down the *coup de grace*; see Hanson 1993, 71–74 and n.22 (on p. 83). One notes the butt of the spear in the Late Mycenean Warrior Vase, e.g., Wace / Stubbings 1962, 498–499, plate 29(a); for pictures of butt-spikes from the Mycenean and later periods see http://www.salimbeti.com/micenei/weapons2.htm; http://www.mlahanas.de/Greeks/war/armor2.htm (accessed May 24, 2010).

6 Abishai's way of speaking about killing the foe, Saul and Shimei, and the description of the way in which his brother Joab actually kills his foes and rivals, follow recurring patterns, that are analyzed in my study, Polak 1983, 213–228. See also the Excurse below.

7 Some details concerning the architecture of this work are elaborated in my study, Polak 1994, 119–147. The contrast between the literary and the historico-critical approach is highlighted by the remarks of Fokkelman 1981, 413 n. 1, 417–419 and Polak 2001, 264–269.

8 See my paper, Polak 2010. By stylistics I mean, rather than rhetorical design, the linguistic means (in particular in the domain of syntax, lexicon and phonology) for the construction of the text on the level of discourse, and thus the interface between discourse and the level of syntax/lexicon/ phonology.

The literary approach differs from the methods of redaction-criticism in the assessment of the integration of different narrative themes and threads, a process which in the literary vista is viewed as an authorial act inherent to all narrative as such, whereas in redaction-criticism such procedure is attributed to the redactor adding his own contribution to a given text or integrating different literary units (the 'traditions' of redaction-criticism are, in literary terms, no more than motif, theme or episode). By the same token, such literary moves as retardation, anticipation and retrospection, which in a literary vista are viewed as exponents of the rhetoric of plot, time structure and moral perspective, are in redaction-criticism almost automatically attributed to redactional stages. Thus separation of sources, traditions and strata is allowed to take the place that in literary inquiry is reserved for structural analysis, including plot, parallel, contrast and repetition,[9] whereas rhetorical and narratological, 'poetic' categories, such as point of view, are to a large extent disregarded. Moreover, redaction-criticism is dependent on the presumption that presupposed western notions of textual fluency are universal, whereas literary study acknowledges, with the linguistic anthropologist Shirley Brice Heath,[10] that literary, stylistical and structural canons are culture dependent. Literary procedures that are impalatable to our taste, such as certain kinds of repetition, often are central to ancient literature. We have to be careful in distinguishing between the postulation of textual stratification on the basis of unjustifiable esthetic presumptions and the philological treatment of glaring contradictions in the hard facts or explicit ideational contradictions. Still, the literary approach is not necessarily synchronic. Unlike language which in the structuralistic vista is to be studied from a synchronic point of view since previous language states are not present to the mind of actual language users,[11] literature does have a memory, and thus must always be viewed in a hyperchronic light, comprehending both the syn- and the diachronic perspective.[12]

What sometimes is called the 'Final Form' or the 'Present Form' of the text is, on this view, a palimpsestic narrative, a hypertext that may include a number of 'montages' or 'collages' as hypotext,[13] but in which the central movement, plot structure, character building and moral stance largely are ex-

[9] See, apart from the well-known narratological literature, Revell 1997, 91–110, esp. 92–95. In this vista, the methods of "higher criticism" seem intolerably flat in comparison to structural-literary study. The fact that the canons of "higher criticism" systematically disregard literary patterns that are well attested in ancient Near Eastern literature gravely undermines the claim to a better grounding in historical context. Moreover, the literary-historical conclusions of higher criticism issue from exegetic application of these invalid canons rather than from real historical data.

[10] See Heath 1983. Heath shows that the kind of narrative encouraged by parents in a Caucasian protestant workers town is quite different from the way of storytelling preferred in a nearby Afro-American proletarian town.

[11] See also my study Polak 1988, 22–34.

[12] In this respect I accept the view of Eslinger 2004, 31–50.

[13] The terms 'palimpsest' and hypotext are used in the sense of Genette 1997, 51–53.

pressive of the main strand of the hypertext, that is to be viewed as a comprehensive narrative in itself. In this approach, a number of passages that could be identified as hypotext,[14] still represent the same problem field and ideational tension as the main strand.

In my view we are not to represent the Samuel-Saul-David narrative as the expression of clear-cut, unequivocal political tendencies, whether pro-Davidic, anti-Solomonic, anti-Davidic or prodynastic. A merely political approach presupposes a simplistic one-dimensionality that runs counter to the complexity of outlook and structure of literary works in general, to begin with the Gilgamesh epic, Iliad and Odyssey. Moreover, this approach is fundamentally unable to account for the complex and enthralling interplay of stylistic texture and rhetorical microstructure with the central lines of plot and macro-structure. Any consideration of the role of this narrative in its social context demands a broad socio-cultural perspective.

The sociopolitical background of this narrative is, in my view, off-court in the sense that the narrator has some knowledge of the workings of the court, but does in no way represent the perspective of the royal entourage. If I have to envision a period in which this work was composed, I tend to think of the period around the middle of the ninth century, or somewhat earlier, in comparison with the style of the Mesha stele and the Aramaic Zakkur inscription.[15] From a sociopolitical angle, a noteworthy point is the narrator's understanding of the workings of an inchoative and later transitional state,[16] in which the centrifugal elements still are strong enough to threaten the political center.[17] It would be difficult to imagine a picture of this kind in a text from the eighth or the seventh century B.C.E. Deuteronomistic or seventh century influences in

[14] In the book of Samuel one could think of, e.g., 1Sam 2:1–10, 27–36; 5:1–8:22; 10:27–13:2, and in the Saul-David cycle, tales that emphasize Saul's sinful behavior as against David's unquestioned superiority (19:1–8; 23:15–25:1; 28:3–25) and even ridicules Saul's seizure by the spirit, parodying his royal charisma (16:13aβ, 14–23; 18:10–11; 19:9–10bαα, 18–24); see WILLI-PLEIN 2004, 138–171, esp. 153–156; see also notes 25–26 below. The David-Jonathan tales of 19:1–8; 23:15–18 parallel 20:1–21:1 (see note 28 below), in the same way as ch. 24 parallels ch. 26. One notes that Saul's recognition of David in the Ein Gedi narrative (24:17: 'is that your voice, David, my son?') comes only after David's long philippic, when both are in full sunlight, whereas in the narrative of the hill of Hachilah Saul's question appropriately follows David's reproach of Abner (26:17); see Steven McKenzie's contribution to the present volume; WELLHAUSEN 1871, 137 n. 1; DIETRICH 2004, 232–253, esp. 239. Of course, the oasis of Ein Gedi in ch. 24 is far more agreeable and worthy of the great king than a hiding place in the barren Judean desert.

[15] A comparison between the discourse structure of the Mesha stela and biblical narrative is offered by ESKHULT 1990, 45–50; NICCACCI 1994, 226–248.

[16] MILLER 2005, 112–126; SCHÄFER-LICHTENBERGER 1996, 78–105, esp. 94–105; NIEMANN 1993, 3–41, 272–275, 282; LIVERANI 2005, 95.

[17] The power of the centrifugal elements has been highlighted by CRÜSEMANN 1978, 99–101, 106–108; WEISER 1936, 1–28, esp. 18–21.

general are rare, but according to my syntactic-stylistic studies it is possible to trace a revision from this period in, e.g., 2 Samuel 6–7,[18] partly representing the perspective of the Jerusalem court and Temple, but hardly deuteronomistic in the narrow sense of the word.

The recognition of the literary unity of the main strand of the Samuel-Saul-David cycle is based on linguistic and literary insights, in particular plot structure and coherence, and the microtextual substructures by which linguistic features, such as the use of particular semantic fields and the thematic clusters,[19] draw the attention to, underline and concretize plot structure. Weaponry is such a thematic cluster.

3 The King and his Spear

The narrative of the developments preceding the battle at Michmash closes with a note on the state of equipment of Saul's troops:

1Sam 13:22
וְהָיָה בְּיוֹם מִלְחֶמֶת/ וְלֹא נִמְצָא חֶרֶב וַחֲנִית בְּיַד כָּל־הָעָם אֲשֶׁר אֶת־שָׁאוּל וְאֶת־יוֹנָתָן
וַתִּמָּצֵא לְשָׁאוּל וּלְיוֹנָתָן בְּנוֹ

Thus on the day of the battle, no sword or spear was to be found in the possession of any of the troops with Saul and Jonathan; but they were held by Saul and Jonathan, his son.

This closure actually is anticipatory.[20] Like the ensuing note on the advance of the Philistines (v. 23) it sets the stage for the narrative about the battle itself, which is decided by Jonathan's prowess and dexterity with the sword (14:1, 6–15). But why mention the spear?[21] Any discussion of this question must take into account that in ancient Near Eastern context the spear (^{giš}ŠUKUR,

[18] This detail largely squares with the analysis of Rezetko 2007. Additional traces of a 7th century revision can be discerned in the priestly lineage in 2Sam 8:17, in which Zadok is credited with a lineage belonging to Abiathar, whose position in the verse remains marginal; and the mention of the Levites, 15:24 and 1Sam 6:15 (also note the mention of the *'āšām* offering, v. 3–4, 8, 17).

[19] By thematic cluster I mean the repeated occurrence of a fixed motif, or of several different motifs of a central theme, such as weaponry. When a single object is mentioned, such as a spear, language and thematics overlap and act in unison. Notably, in Walzel's analysis *Leitwort* and *Leitmotiv* are cognate; see Walzel 1910, 257–274, 321–341; Walzel 1923, 358–364.

[20] The anticipatory closure which functions as a preparation for the sequel, by arousing wonder, fear or expectation (see Gen 2:25), fulfills a fundamental function in 1–2 Samuel; see Lämmert 1955, 166–171; Polak ^{2}1999, 113–115.

[21] חרב and חנית appear together in Jes 2:4; Mic 4:3; Nah 3:3; Ps 57:5; Job 41:18 (and in prose: 1Sam 17:45, 47) as lexical associates in a 'fixed pair'.

šukurrum in Akkadian) is more than a weapon.[22] Its symbolic status is indicated by the Anatolian, Luwian-Hittite Tutelary God of the spear (^{d}LAMMA ^{giš}ŠUKUR).[23] Among the Mari texts one notes the attempt to convince one of the vassal kings of Zimrilim, *Ḫayya-sūmû of Ilān-ṣurā*, to remain loyal to his suzerain: "Don't you know that my lord has chased the man of Eshnunna, the mighty king, from the gates of Andarig without auxiliary troops? Why do you speak insultingly of my lord. Don't you know that the spear of Zimrilim and the *Ḫanû* is the strongest in the entire land?"[24] Thus the *šukurrum* is a metaphor for royal valor and success in war.

In the Saul tales the spear figures as a royal symbol, comparable in a sense to the large staff that is the attribute of Assyrian and Babylonian kings. A number of tales describe the first king of Israel as holding the spear in court (1Sam 18:10–11; 19:9–10; 22:6) and even at the royal festive meal (20:33). However, all these tales recount violent attacks by the king. Saul's spear is mentioned at first when the king hurls the javelin at David but misses him (18:10–11;[25] 19:9–10a). If this scene tends to ridicule the king,[26] a serious crisis develops in his relations with Jonathan, when his suspicions are aroused that his son sides with David against his father. Saul confronts his son at the royal meal following the new moon (1Sam 20:27), and when he senses that his suspicions prove true, he throws his spear at Jonathan, narrowly missing him, and prompting the prince to leave the table (20:30–34).[27] This scene is doubly tragic. Tragic is the position of the prince who has to choose between loyalty toward his father and his allegiance to David and finds himself compelled to decide in favor of

[22] Notably, the ^{giš}ŠUKUR is a spear rather than a lance; see CAD 17, Š, Part III (1992), 234–235, s.v. *šukurrum*; Durand 1998, 388.

[23] See Popko 2003, 93–97.

[24] *ul tīdē kīma šukurra* ^{m}*Zimrī-Līm u* ^{lú}*Ḫa-na-a eli ša mātim kalīšu dannu*, a quote from the speech of Yamṣum in his letter to Zimrī-Līm, in *Archives Épistolaires de Mari I;* see Charpin 1988, 57 (text 303, lines 26'–33'; year 3' of Zimrī-Līm, 1771/0 BCE); see also Durand 1998, 387. A second letter (*AEM I/2*, 205, text 386, lines 8'–9') reports the fall of Larsa as the breaking of the 'spear of the foe and the enemy' (*šakurri lemnim u ayyābim ittešbir)*; cf. Ps 46:10.

[25] The first episode (18:10–11) which is not represented in the LXX, probably represents secondary repetition, in particular in view of the direct continuation between the note on Saul's fear and jealousy (18:9) and his attempts to remove David from the power center (18:12–13; see n. 14 above).

[26] A penchant for mockery of the deranged king's efforts to get rid of David is very much in evidence in the continuation of this tale, 19:19–24; see also Lehnart 2004, 205–223, esp. 206–212. On the other hand, the scene of David playing the lyre before Saul in order to give him relief of the evil spirit haunting him (16:14–23) is characterized by a rather theological accent and thus seems closer to 23:15–25:1; 28:3–25.

[27] This scene may have provided the inspiration for the pericopes on the attack on David in chapters 18–19.

the latter since David has done nothing to violate his loyalty toward the king.[28] Tragic also is the position of the king, who doubts the loyalty of his son and one of his main officers (and son-in-law) and finds himself almost powerless over against them. In this tale, then, political conflict and psychodrama culminate in the hurling of the spear.

The next stage of the narrative transports us to Gibeah, where Saul is holding court under the tamarisk, the spear in his hand, and lashing out at his courtiers in connection with the complot of his son and David (22:6–8). In this context the spear is not only a royal symbol but also a sign of trouble to come. Ahimelech is summoned to render account of his contacts with David, and after a short interrogation Saul condemns the entire priesthood at Nob to death on account of Ahimelech's alleged treason (22:17–19).[29] Thus the king's spear symbolizes at once Saul's dangerous fury and royal power and leadership in war.

The narrator uses this double symbolism twice more, in order to show how Saul looses his power. The tale of Saul's chase of David in the desert recounts how David detects the king deeply asleep, while his spear is stuck in the earth near his head (26:7) and nobody is there to guard him. Thus David is able to take the king's spear and water jar while mocking Abner for his failure to set out sentries and to protect his king (formerly David's duty as commander of the guard, 22:14).[30] In the end David proves his loyalty and power by returning spear and jar to the king, who admits his error in chasing after his former officer (26:21–22) and even hints at David's future kingship (v. 25). In this tale the spear, like the jar of water (Ps 110:7), symbolizes royal power. If Saul is unable to save his spear from falling in the hands of his rival, that is a clear sign that he has effectively lost his power.

An even stronger and more eloquent symbol of Saul's loss of all power and the collapse of his kingdom is presented in the picture of the dying king whose spear is his last support. This is how the Amalekite who stripped Saul of the royal insignia and brought them to David, found Saul at the battlefield:[31]

[28] The problem of David's position vis-à-vis Saul is to be viewed against the backdrop of the Hittite loyalty oath, as shown by TAGGAR-COHEN 2005, 251–268, esp. 253–260; POLAK 2000, 13–47, esp. 27.

[29] The legal logic of this murder is analyzed by TAGGAR-COHEN 2005, 261–267; POLAK 2000, 28–29, also pointing to the thematic and stylistic connection between the account of this slaughter and the narrative of the *ḥerem* of Amalek .

[30] 1Sam 22:14 – MT וְסָר אֶל־מִשְׁמַעְתֶּךָ, LXX: *καὶ ἄρχων παντὸς παραγγέλματός σου*, reflecting שֹׂר.

[31] A renewed analysis leads Bar-Efrat to the conclusion that the tale of the Amalekite (2Sam 1) and the narrator's account of the battle at the Gilboa (1Sam 31) complement one another; BAR-EFRAT 2004, 272–279. However, in my view the picture of Saul leaning on his spear (2Sam 1:6) hardly harmonizes with that of the king falling on his sword (1Sam 31:4). Hence the preferable inference still is that the Amalekite is lying. What, however, remains true is that he ascended Mount Gilboa after Saul's death, but before the Philistines (as we understand, not by chance, but in order to pil-

2Sam 1:6

וְהִנֵּה שָׁאוּל נִשְׁעָן עַל־חֲנִיתוֹ וְהִנֵּה הָרֶכֶב וּבַעֲלֵי הַפָּרָשִׁים הִדְבִּקֻהוּ

I saw Saul leaning on his spear, and the chariots and horsemen closing in on him

Lacking even the power to kill himself, he begs the Amalekite to put an end to his suffering (vv. 9–10).

Thus the symbol of the spear accompanies the Saul narrative from the account of the first battle with the Philistines until the tale of his death. But if the spear is a sign of royal power, in the case of Saul this power symbol is systematically limited and qualified by the narrator. It is limited by the fact that Saul is never depicted as using his spear in battle. Its only appearance in a battle tale is found in the tale of his death. When Saul uses his weapon it is in order to strike someone whom he is not to hit. Hence in the Saul tales the spear is a negative symbol. This assessment is corroborated by the other warrior who stands out by his spear, Goliath: "The shaft of his spear was like a weaver's bar, and the iron head of his spear weighed six hundred shekels" (1Sam 17:7). David's speech describes him forcefully: "You come against me with sword and spear (וּבַחֲנִית) and scimitar (וּבְכִידוֹן[32])" but "this day" all present "shall know that *Yhwh* can give victory without sword or spear" (vv. 45–47). Like physical tallness (1Sam 16:7),[33] the spear is not a reliable sign of stature and prowess. On the contrary. When Abishai suggests David to use the spear in order to put an end to Saul's life, and even shows how easily it can be done, David rejects that idea vehemently (26:8–10).

Our *interim* conclusion is that in the Saul-David cycle the spear connotes deceptive power,[34] a force which does not give support but misleads whoever holds on to it, and which anticipates his downfall.

4 Abner's Spear and the Structure of the Saul-David Cycle

Following the tale of Saul's death the narrative continues with the first moves toward the establishment and consolidation of David as king. Paradoxically, the first figure to wield the spear successfully, is Abner, the chief of Saul's army and the leader of the Benjaminites in the *agon* with David's warriors led by Joab (2Sam 2:12–32). As we already saw in the opening of this study, Abner's valor and magnanimity is described in the scene of the confrontation

lage the corpses of the fallen) and took Saul's royal insignia (2Sam 1:10), which thus didn't reach David through the mediation of the Philistines who took his body (1Sam 31:8–9); see Polak 1999, 169–170.

[32] See Heltzer 1989, 65–68.

[33] On the rejection of Eliab's height (1Sam 16:7) and its double connection to Saul (9:2; 10:23) and Goliath (17:4), and on the other hand the connection between David's description and Goliath's perception of David (17:42) see Polak 1986. See also, e.g. Bodner 2003, 55–71.

[34] This notion is also expressed by such passages as Ps 46:10; Isa 2:4.

with Asahel. The heroic thrust of the spear is the counterpart of the honesty of his request to look for another opponent to strip off his armature, and not to get him embroiled in a conflict with Joab, Asahel's elder brother (vv. 19–23). Moreover, it is Abner who calls for a cease of hostilities, a call to which Joab responds (vv. 26–28). At the face of it, the positive notes in this tale indicate a new beginning, as already signaled in the episode of David's message to the people of Jabesh Gilead (2:5–7). But the new stage is problematic as well, and, in my feeling, affects the entire tale.

The point is that in spite of Abner's acknowledged dignity and prowess, the power of his spear still remains deceptive, for in the end his agreement with David in Hebron only leads to his death at the hands of Joab. The guile by which Joab kills Abner, in spite of the latter's compact with David (3:26–27) is the harbinger of two further scenes in which Joab kills leaders who are protected by David, Absalom and Amasa (18:14–15; 20:8–12).

Thus the scene of the duel between Abner and Asahel is not only the closure of a series of pictures in which Saul appears with his spear. It is also part of a new beginning, which foreshadows developments to come. This insight has weighty implications for our view of the Saul-David tales as a whole. For, if we view the Abner tale as part of the first stage of the encompassing narrative of David's kingdom and court (1 Samuel 2–1 Kings 2), this larger narrative cannot be separated from the narrative cycle of Saul and David (1 Samuel 9–2 Samuel 1). Actually, these two cycles function as the twin panels of a diptych, in which the narrative of David and his sons continues and mirrors the Saul-David complex.[35] One notes the allusions to the Saul-David narrative in the staging of the descendants, relatives and dependents of Saul's house, Michal (2Sam 3:13–16; 6:16–22), Meriba'al/Mephibosheth, Ziba (9; 16:1–4; 19, 25–31) and Shimei b. Gera, the latter three appearing one after the other in the tale of Absalom's rebellion (16:1–4 and vv. 5–11; 19: 25–31 and vv. 17–24 respectively).[36] In particular one notes the allusions to Saul and his fate in the dynastic promise (7:14–15) and Nathan's prophecy (12:7–8).

Accordingly the narrative of David and his sons forms the organic continuation and counterpart of the Saul-David cycle. These narratives, then, are best viewed as two correlated panels of one diptych. The narrative of Abner, Asahel and Joab (chapters 2–3) could be described as the hinge on which the two panels rest.[37] The relationship of those panels can be characterized as a complex mirror. If David's flight from Absalom is the counterpart of his flight from Saul, the scene of Saul's death is mirrored by the tale of Absa-

[35] This interconnection between the two panels has been established in my study, Polak 1994, 128–131, 140–141.

[36] In the account of David's return (2Sam 19) the order of appearance of the characters is connected to the ensuing political imbroglio rather than to their order of appearance in the tale of the flight (ch. 15–16).

[37] Additional aspects of this configuration are discussed in the excurse on Joab and Abishai.

lom's death. The latter tale, in its turn, parallels the tale of Joab killing Abner,[38] which, in a sense, contrasts with the tale of Saul's death. This complex game of mirroring, continuity and contrast also comes to the fore in the role of the weapons. So let us now consider the weaponry used to put Absalom to death.

5 The Hour of the Arrow: Absalom, Uriah and Saul

The narrative of Absalom's death presents the stark picture of a prince and acclaimed king trapped in the tree, and caught by Joab. The commander of David's forces drives three darts, βέλη, into his chest (2Sam 18:14),[39] and leaves it to his armor-bearers to kill him off. The role of Joab's squires, redundant as it may seem, recalls Saul's request of his armor-bearer to take his life (1Sam 31:4–5).[40] This parallel is all the more significant when we recall that the Amalekite who claimed to have finished Saul off, describes the king as 'leaning on his spear', in glaring contrast with Absalom entangled in the tree.

The second motif to be taken into account is the role of the archers who pressed Saul so strongly that his position became impossible:

1Sam 31:3
וַתִּכְבַּד הַמִּלְחָמָה אֶל־שָׁאוּל/ וַיִּמְצָאֻהוּ הַמּוֹרִים אֲנָשִׁים בַּקָּשֶׁת/ וַיָּחֶל מְאֹד מֵהַמּוֹרִים
The battle raged around Saul, and some of the archers spotted him, and he was severely wounded by the archers.

The βέλη used by Joab to kill Absalom are the weapons of the bowmen.

The third occasion on which the archers meet the armor-bearer, though in a quite different position, is the messenger's account of Uriah's death:

[38] The parallel structure, and its relation to the tale of Amasa's death (2Sam 20) and David's instructions to Solomon (1Kgs 2) has been analyzed in my study, Polak 1983. The attribution of the various scenes that put the 'sons of Zeruiah' over against David to an alleged 'pro-Solomonic' revision of the David narratives with the aim to clean David and Solomon of blood guilt has been taken up again by Bietenhard 1998, 257–261 and Fischer 2003, 110–126. However, Fischer (2003, 111–112) effectively refutes two main arguments in favor of this analysis, which he nevertheless adopts because of some idioms which these texts share with presumed Dtr, postexilic or psalmodic texts (112, n. 47), although none of the idioms mentioned is unequivocally related to these strata.

[39] The MT reading שבטים does not fit the context at all, whereas the Greek *kaige* revisional version, representing a text form that is very close to the MT, reads βέλη, often used to render חצים and thus giving rise to the reconstruction שלחים. Significantly, the Antiochian recension (manuscripts boc_2e_2), reads ἀκίδας. The meaning 'chest' for לב (cf. קירות לבי, Jer 4:10) has been proposed by Driver 1962, 128–143.

[40] The narrator's knowledge of the Abimelech tale is indicated by the allusion in David's supposed reaction to the messenger's account of Uriah's death as anticipated by Joab (2Sam 11:21).

2Sam 11:24
וַיֹּרוּ הַמּוֹרִים אֶל־עֲבָדֶךָ מֵעַל הַחוֹמָה וַיָּמוּתוּ מֵעַבְדֵי הַמֶּלֶךְ וְגַם עַבְדְּךָ אוּרִיָּה הַחִתִּי מֵת
But the archers shot at your men from the wall and some of Your Majesty's men fell; your servant Uriah the Hittite also fell.

A central point is revealed by the Samuel scroll from the Judean Desert (4Q51, formerly known as 4QSam^{a}). This scroll contains a version of the introduction of Bathsheba in which Uriah is represented as Joab's armor-bearer:[41]

2Sam 11:3
[הלוא זאת בת שבע בת אליעם] אשׁ[ת אוריה החתי נ]ושא כלי יואב
Isn't she Bathsheba daughter of Eliam [and] wife of Uriah the Hittite, Joab's armor-bearer

The phrase נושא כלי יואב, though not extant in the MT and lacking representation in the LXX, seems to reflect the primary text, since this reading creates an involute series of appositions introducing a character by mention of a second character who in his/her turn is dependent on a third character. This complicated pattern is part and parcel of the biblical narrative tradition,[42] but could easily be abbreviated by scribal error or out of impatience with the apparent digression.

The indication of Uriah's relationship to Joab sheds light on Joab's indignation about David's order to bring about Uriah's death (11:20),[43] and in consequence turns his order to kill Absalom into an act of vengeance. This interpretation, underscored as it is by the role of Joab's armor-bearers, representatives not only of their commander in chief but also of their murdered comrade, in the liquidation of the mutinous prince (18:15), represents Absalom's death as a step in the protracted and complex process of David's punishment for the Bathsheba-Uriah affair. In this connection it is possible to point to some additional intertextual analogies:[44]

- The role of the *messenger* sent by Joab to inform David of Uriah's death (11:19) recurs in the announcement of David's victory over Absalom (18:19–24).
- the *roof* from which David *spots* Bathsheba bathing (11:2) is matched by the *roof* of the gate from which the watchman *views* the two messengers running (18:24), and where David bewails his son (19:1).

[41] DJD XVII, 138 (4Q51 fr 91:1); so also Josephus, Ant. 7.7.1 (§ 131).
[42] Similar involute constructions are found in Gen 24:15; 1Sam 14:3; Num 27:1; Zef 1:1. See my paper, Polak 1994, 134–135; Bodner 2004, 158–166.
[43] On Joab's reaction see also Bodner 2002, 19–35.
[44] See my paper, Polak 1994, 133, 136. The function of the roof and the messenger had already been pointed out by Fokkelman 1981, 210, 245–246, 263–264. One of the most significant correspondences, the echoing of David's condemnation of the 'rich man' בֶּן־מָוֶת הָאִישׁ הָעֹשֶׂה זֹאת (12:5b) in his outcry מִי־יִתֵּן מוּתִי אֲנִי תַחְתֶּיךָ אַבְשָׁלוֹם בְּנִי בְנִי (19:1), links the tale of Absalom's death to Nathan's parable.

- The motif of David sitting between the two *gates* and the watchman on the *roof of the gate* dovetails with the theme of the bowmen shooting from the *wall* above and near the *gate* where Uriah died (11:23–24). Moreover, as his troops went off to battle, David stood near the *gate* of Mahanaim (18:4).

Thus the theme of the arrows/archers defines a triangle that brings together Saul, Uriah and Absalom. All three are connected to David: Saul by his hostility to the future king and his disloyalty toward his loyal officer, Absalom by his rebellion against his father, and Uriah as the king's victim. On the other hand, Absalom parallels Saul in his antagonism and treacherousness toward David, while his death serves as nemesis for David's murder of his faithful officer, Uriah.

6 David, Saul and Joab

Weaponry, then, is a central thematic cluster in the Saul-David tales, signaling, buttressing and concretizing some fundamental equivalences and contrasts in the realm of plot structure. In the tales of David's sons, the king fulfills the same role as Saul in the Saul-David narratives. Like Saul, David started as the king by divine election, and like Saul, he brought disaster over himself, his family and his kingdom by grievous sins. But where Saul eventually finds his death when defeated in battle on and near Mount Gilboa, David looses his son Absalom while victorious in battle. These moments are united by the role of the βέλη, the darts used by Joab and the arrows of the Philistine archers.

The second weapon tying these tales together, is the spear which symbolizes Saul's kingship as a deceptive episode, which ends with the picture of the dying king leaning on his spear. On the other hand the spear symbolizes Abner's actions as a valiant leader in war and peace, his appearance being cut short by Joab killing his rival in secrecy, significantly, in the *gate* of Hebron (2 Sam 3:27), after returning him at the hands of *messengers* (v. 26). In my view, the mention of gate and messengers together with Joab's violent actions connects this scene, quite subtly, to the tales of Uriah and Absalom. Here I sense another dimension of the introductory function of the Abner-Asahel-Joab tale: this story surreptitiously prepares the ground for the dramatic high point of the David narrative, the tale of Absalom's death. Joab's appearance here is no less preparatory than Abner's role.

In the end I wish to return to the assessment of the moral structure of the David narrative. In my 1994 study I have spoken of a 'precarious equilibrium,' centering on the tales of Bathsheba, Uriah and Absalom, where David's kingship is characterized by the continuous opposition of טוב and רע, in the various meanings of these terms, ranging from 'good,' 'just' to 'loyal' and 'grace', from 'bad' to 'sinful', 'rebellion' and 'disaster',[45] with a precarious

[45] Polak 1994, 130–131.

triumph in Solomon's ascension to the throne. This view is, I think, corroborated by the analysis of the symbolism of spear and arrow, which links the death of Saul to the death of both Absalom and Abner.

When viewed in this perspective, the David narrative centers on the ethical infirmity of his rule rather than on political tendencies in the narrow sense of the word. The symbolism of spear and arrow indicates that the moral feebleness of David's rule does not start with the Bathsheba-Uriah affair. Its weakness is preannounced by the Abner-Asahel tale, even though David distances himself from Joab's actions. It is foreshadowed by Abishai's proposal to kill Saul, when the latter pursues David in the desert of Ziph (1Sam 26:8–10). David knows to prevent his nephew from carrying out his intentions, but the point has been made. A second foreshadowing is presented by the tale of Abigail, in its parallel with the Bathsheba tale, and with David moving on the fringe of morality (25:21–22), admonished by Abigail to refrain from violence (vv. 24–31). The ambiguity of these narratives is related to the structurization of anticipation and gradual unveiling of David's blemishes rather than to whitewashing. After all, the presumably apologetic tales do not refrain from revealing the problematic events.

Thus even when David represents God's choice as against the rejection of Saul's rule, the signs of reversal are already there. The flaws, weaknesses and inclinations endangering the moral equilibrium of David's rule start making themselves felt in the very tales that show that his star is on the rise.

Excurse: Joab, Abishai and the Absalom Narrative

One of the shared themes of the Saul-David narratives is the role played by the two sons of Zeruiah, David's sister (1Chron 2:16), Abishai and Joab. Both are potential killers. But the roles of the two brothers are different. Abishai proposes to kill Saul (1Sam 26:8) or Shimei b. Gera, a member of the clan to which Saul belongs (2Sam 16:9; 19:22), but is held back by David's well-argued decision to the contrary (1Sam 26:9–10; 2Sam 16:10–12; 19:23–24).[46] By contrast, Joab kills three people who are protected by David's explicit or-

[46] In two of these scenes David's speaking turn is split into two (segmentation) by the doubling of ויאמר (1Sam 26:9–10; 2Sam 16:10–12; but in 2Sam 19:24 David's second saying is addressed to Shimei), interpreted in redaction-criticism as a sign of interpolation (recently again, e.g., Fischer 2003, 111). However, this inference has been rejected by the careful study of Revell who points to differences of function between the two sayings thus introduced (Revell 1997, 98–106). Text structuring is also implied by Anbar's discussion of a similar sequence in letters found at Mari; see Anbar 1997, 530–536. Cynthia Miller adds that segmentation of the speaking turn may indicate different moves on the part of the speaker, but she also accepts the thesis of Shiloah that in many passages the doubling of ויאמר indicates a silent response on the part of the addressee (Miller 2006, 23–43, esp. 26–29), e.g., in the negotiations between Jacob and Laban (Gen 30:27–28), between Reuben and his brothers (Gen

ders or political directives, Abner (2Sam 3:26–27), Absalom (18:10–15) and Amasa (20:9–11). In this triad, Joab is always preceded by Abishai:[47]

1a. Abishai – Saul (1Sam 26:8–10)
    b. Joab – Abner (2Sam 3:26–27)
2a. Abishai – Shimei (16:10–11)
    b. Joab – Absalom (18:10–15)
3a. Abishai – Shimei (19:23–24)
    b Joab – Amasa (20:9–11)

The place of Absalom's death at the center of this involute constellation (2b), flanked as it is by the two Shimei scenes, posits the tale about his rebellion and death at the center of the tales of David and his sons. The brutality of the way in which Joab killed Amasa is both an echo and a concrete illustration of the way he brought about Absalom's death. In support of this analysis I point to the episode of David's vehement mourning and its intricate connections to the Bathsheba tale.[48]

The central position of the tale of Absalom's death dovetails with the structure of David's last instructions to Solomon, which open with the admonition, "Further, you know what Joab son of Zeruiah has done to me," (1 Kings 2:5aαa, אֵת אֲשֶׁר־עָשָׂה לִי יוֹאָב בֶּן־צְרוּיָה) and continues to refer to the killing of Abner and Amasa ("what he did to the two commanders of Israel's forces," (2:5aαb, אֲשֶׁר עָשָׂה לִשְׁנֵי־שָׂרֵי צִבְאוֹת יִשְׂרָאֵל). The transition from the general reference to the specific indication of Abner and Amasa conceals a secret that is given away by the advice to "deal graciously with the sons of Barzillai the Gileadite, for they befriended me when I fled from your brother Absalom" (v. 7). When the cooperation of Barzillai (2Sam 17:27; 19:32–39) is singled out for mention, it is clear that the Absalom affaire is a central issue for David's retrospection and the narrative representation of his memory. The mention of "what Joab son of Zeruiah has done to me," is, rather than a general opening, a pointer to Absalom's death. This is the personal motif behind the advice to get rid off the army leader who played such a central role in the narrative of the establishment and expansion of David's kingdom.[49] The ambiguity of the assessment of Joab's role in the David narrative is but one of the manifestations of the precarious equilibrium characteristic of this history.

37:21–22) or between Tamar and Jehudah (Gen 38:25a.b; Shiloah 1964, 251–276; Bar-Efrat 1989, 43–44).

[47] A detailed analysis of these patterns is offered in my study, "The Attitude to Joab in the Epic of David» (Polak 1983).

[48] See my study, Polak 1994, 133–136 and note 44 above.

[49] The political dimensions of David's advice should be viewed in connection with the dangers Joab's power would pose to a new king; see also Provan 1995, 103–116.

Bibliography

ANBAR, Moshe, 1997, Formule d'introduction du discours direct au milieu du discours à Mari et dans la Bible: VT 47, 530–536.

CHARPIN, Dominique (ed.), 1988, Archives Épistolaires de Mari I/2 (ARM XXVI/2).

BAR-EFRAT, Shimon, 1989, Narrative Art in the Bible (JSOTSup 17).

BAR-EFRAT, Shimon, 2004, The Death of King Saul: Suicide or Murder?: W. Dietrich (Hg.), David und Saul im Wiederstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit: Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches (OBO 206), 272–279.

BIETENHARD, Sophia Katharina, 1998, Des Königs General. Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2-20; 1 Kön 1-2 (OBO 163).

BODNER, Keith, 2002, Is Joab a Reader-Response Critic?: JSOT 27, 19–35.

BODNER, Keith, 2003, Eliab and the Deuteronomist: JSOT 28, 55–71.

BODNER, Keith, 2004, The Royal Conscience according to 4QSam[a]: DSD 11,158–166.

CRÜSEMANN, Frank, 1978, Der Widerstand gegen das Königtum. Die Anti-Königlichen Texte des Alten Testaments (WMANT 49).

DIETRICH, Walter, 2004, Die zweifache Verschonung Sauls (ISam 24 und 26): Ders. (Hg.), David und Saul im Wiederstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit: Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches (OBO 206), 232–253.

DRIVER, Godfrey Rolles, 1962, Plurima mortis imago: FS Abraham A. Neuman, Leiden, 128–143.

DURAND, Jean-Marie, 1998, Documents Épistolaires du Palais de Mari, II (LAPO 17).

ESLINGER, Lyle, 2004, Beyond Synchrony and Diachrony. Hyperchrony, and Archaic Framework for Cultural Criticism: W. Dietrich (Hg.), David und Saul im Wiederstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit: Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches (OBO 206), 31–50.

ESKHULT, Mats, 1990, Studies in Verbal Aspect and Narrative Technique in Biblical Hebrew Prose, Uppsala (Studia semitica Upsaliensia 12) .

FISCHER, Alexander Achilles, 2003, Von Hebron nach Jerusalem. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zur Erzählung von König David in 2 Sam 1–5 (BZAW 335).

FOKKELMAN, Jan P., 1981, Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel I, King David II Sam. 9-20 & I Kings 1-2, Assen.

GENETTE, Gerard, 1997, Palimpsests. Literature in the Second Degree, Lincoln.

HANSON, Victor Davis, 1993, Hoplite Technology: Victor Davis Hanson (ed.), Phalanx Battle: The Classical Greek Battle Experience, London, 63–84.

HEATH, Shirley Brice, 1983, Ways with Words. Language, life, and work in communities and classrooms, Cambridge.

Heltzer, M., 1989, Akkadian "katinnu" and Hebrew "kidon", "sword": JCS 41, 65–68.

Lämmert, Eberhart, 1955, Bauformen des Erzählens, Stuttgart.

Lehnart, Bernhard, 2004, Saul unter den „Ekstatikern" (ISam 19,18-24): W. Dietrich (Hg.), David und Saul im Wiederstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit: Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches (OBO 206), 205–223.

Liverani, Mario, 2005, Israel's History and the History of Israel, London.

Matthews, Victor H., 1995, The Anthropology of Clothing in the Joseph Narrative: JSOT 65, 25–36.

Miller, Cynthia L., 2006, Silence as a Response in Biblical Hebrew Narrative. Strategies of Speakers and Narrators: JNSL 32, 23–43.

Miller, Robert D., 2005, Chieftains of the Highlands. A History of Israel in the 12th and 11th Centuries B.C., Grand Rapids, MI.

Niccacci, Alviero, 1994, The Stele of Mesha and the Bible. Verbal System and Narrativity: Or 63, 226–248.

Niemann, Hermann M., 1993, Herrschaft, Königtum und Staat. Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel (FAT 6).

Polak, Frank H., 1999, Biblical Narrative. Aspects of Art and Design (2nd ed.), Jerusalem (Hebrew).

Polak, Frank H., 1983, The Attitude to Joab in the Epic of David: FS Isac Leo Seeligmann, Jerusalem, 213–228 (Hebrew).

Polak, Frank H., 1986, Literary Study and 'Higher Criticism' according to the Tale of David's Beginning: Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies, A. The Period of the Bible, Jerusalem, 27–32.

Polak, Frank H., 1988, Het bijbelverhaal als palimpsest: over de rol van de diachronie in de structurele analyse: Amsterdamse Cahiers voor Exegese en Bijbelse Theologie 9, 22–34 (Dutch, with summary in English).

Polak, Frank H., 1994, David's Kingship. A Precarious Equilibrium: Yair Hoffman / Hennig Graf Reventlow (eds.), Politics and Theopolitics in the Bible and Postbiblical Literature (JSOTSup 171), 119–147.

Polak, Frank H., 2000, The Structure of the Book of Samuel and its Place in Ancient Israelite Historiography: Shnaton-Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies XII, 13–47 (Hebrew with summary in English).

Polak, Frank H., 2001, Joab and David in Double Vision: Bib. 82, 264–269.

Polak, Frank H., 2010, The Book of Samuel and the Deuteronomist. A Syntactic-Stylistic Analysis: Christa Schäfer-Lichtenberger (Hg.), Die Samuelbücher und die Deuteronomisten (BWANT 188), 34–73.

Popko, Maciej, 2003, Zum Hethitischen Schutzgott der Lanze: JANER 3, 93–97.

Prouser, Ora Horn, 1996, Suited to the Throne. The Symbolic Use of Clothing in the David and Saul Narratives: JSOT 71, 27–37.

Provan, Ian W., 1995, Why Barzillai of Gilead (1 Kings 2:7)? Narrative Art and the Hermeneutics of Suspicion in 1 Kings 1-2: TynB 46, 103–116.

Revell, Ernest John, 1997, The Repetition of Introductions to Speech as a Feature of Biblical Hebrew: VT 47, 91–110.
Rezetko, Robert, 2007, Source and Revision in the Narratives of David's Transfer of the Ark (JSOTSup 470).
Schäfer-Lichtenberger, Christa, 1996, Sociological and Biblical Views of the Early State: Volkmar Fritz / Philip R. Davies (eds.), The Origins of the Ancient Israelite States (JSOTSup 228), 78–105.
Shiloah, M., 1994, And he said ... and he said: Asher Weiser / Ben-Zion Luria (ed.), Sefer Korngrin, Tel-Aviv, 251–276.
Stoebe, Hans Joachim, 1994, Das Zweite Buch Samuelis (KAT 8/2).
Taggar-Cohen, Ada, 2005, Political Loyalty in the Biblical Account of 1 Samuel XX-XXII in the Light of Hittite Texts: VT 55, 251–268.
Wace, Alan J.B. / Stubbings, Frank, H. (eds.), 1962, A Companion to Homer, London.
Walzel, Oskar Franz, 1923, Gehalt und Gestalt im Kunstwerk des Dichters, Berlin-Neubabelsberg, 358–364.
Walzel, Oskar Franz, 1910, Analytische und Synthetische Literaturforschung: Germanisch-Romanische Monatsschrift 2, 257–274, 321–341.
Weiser, Arthur, 1936, 1 Samuel XV: ZAW 54, 1–28.
Wellhausen, Julius, 1871, Der Text der Bücher Samuelis, Göttingen.
Willi-Plein, Ina, 2004, ISam 18-19 und die Davidshausgeschichte: Walter Dietrich (Hg.), David und Saul im Wiederstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches (OBO 206), 138–171.

Zusammenfassung

Speer und Pfeil sind zentrale Symbole in den Geschichten von Saul und David. Ursprünglich ein Attribut königlicher Macht und Kühnheit (Zimrilim; 1Sam 13,22), wird der Speer in der Saulgeschichte zu einem negativen Symbol und mit Sauls Untaten, seiner Ohnmacht (1Sam 26,7) und letztlich seinem Tod (2Sam 1,6) assoziiert. In der Episode von der Schlacht auf dem Berg Gilboa flieht Saul vor den Pfeilen der philistäischen Bogenschützen. Beide Symbole werden in der Davidgeschichte wieder aufgenommen. Abner zeigt seine heroische Stärke, wenn er Asaël mit einem Schlag seines Speeres tötet (2Sam 2,23), eine Kraftprobe die ihm letztlich das Leben kostet. Diese Episode verkettet die unheimliche Speersymbolik der Saulgeschichte mit der Daviderzählung, in welcher der Pfeil eine vergleichbare Rolle spielt. So wie Urija wird Abschalom von Pfeilen (LXX) getötet; die Urija-Abschalom Parallele wird unterstützt von einer Reihe mikrotextueller sprachlicher Figuren und Motive (Fokkelman 1981; Polak 1994) und nötigt zu einem Vergleich mit der Erzählung von Sauls Tod in der Philisterschlacht (1Sam 31,3). In dieser Sicht ist die Geschichte von David und seinem Sohn als Fortsetzung und Gegenstück zur Geschichte von Saul und David aufzufassen. Diese Erzählungen

formen zwei Paneele eines Diptychons (Polak 1994), mit einem Scharnier verbunden durch die Geschichte von Abner, Asahel und Joab. In dieser Widerspiegelung korrespondiert Davids Flucht vor Abschalom mit seinem Entfliehen vor Saul, und Abschaloms Tod mit Sauls Ende. Diese Zentralepisoden werden verbunden durch die Symbolik der Pfeile. In dieser Sicht ist Davids Sünde das Gegenstück zu Sauls Verbrechen, so wie seine Erwählung Pendant und Fortsetzung der Erwählung Sauls ist. Die Symbolik der Waffen zeigt, dass Davids Hinfälligkeit durch die Abner-Erzählung und die Geschichte von Abigail vorangekündigt worden ist. Die Fehler, Schwächen und Übel, die das moralische Gleichgewicht von Davids Königtum ins Wanken bringen, sind in den Geschichten von seinem Aufstieg schon spürbar.

Nähe zu David, Nähe zu Jhwh

Fremdstämmige in den Daviderzählungen

Jürg Hutzli, Paris

Einleitung

Die Samuelbücher weisen im Vergleich mit andern biblischen Büchern bestimmte Eigenheiten auf. Claus Westermann[1] hat darauf hingewiesen, dass ihr Genre insgesamt ein anderes ist als das der andern geschichtlichen Bücher, insbesondere als das der Könige-Bücher. Während in 1–2Kön der knappe Geschichtsbericht vorherrschend ist, ist in 1–2Sam die Darstellungsweise breiter, in vielen Erzählungen spielen menschliche Aspekte eine wichtige Rolle; schicksalhafte Begebenheiten, bestimmte Lebenssituationen einzelner Menschen kommen in den Blick. Zudem enthalten die Samuelbücher viele Detailinformationen zum Umfeld der Hauptpersonen; sie haben z.B. Kenntnis von relativ langen Stammbäumen Samuels und Sauls oder von den Namen der Beamten und der Elite-Krieger (u.a. den „dreissig Helden") Davids. Insgesamt ist von erstaunlich vielen Personen die Rede. Überblickt man die Reihe all der in Erzählungen und in Listen vorkommenden Haupt- und Nebenfiguren, fällt auf, dass zahlreiche „Fremdstämmige" (Philister, Ammoniter, Moabiter, Hetiter u.a.) sich darunter befinden. Besonders viele Fremde begegnen in den von David handelnden Erzählungen.

Der vorliegende Artikel untersucht die zahlreichen Stellen, in denen von Nichtisraeliten die Rede ist. Im Hinblick auf die verschiedenen Vorkommen stellt sich zunächst die Frage, inwiefern „Fremdstämmige" als solche identifizierbar und gegenüber einheimischen Israeliten bzw. Judäern klar abgrenzbar sind. In der Folge wird der Frage nach dem Bild der Fremdstämmigen in den Daviderzählungen und nach ihrer Rolle, welche sie hier spielen, nachgegangen. Wie verhält sich dies zu bestimmten dtr Passagen in den Geschichtsbüchern? Thematisiert wird weiter die in 1–2Sam zu beobachtende Eigentümlichkeit, dass nichtisraelitische Menschen in einem nahen Verhältnis zu Jhwh stehen. Der Schlussteil ist der Frage nach der literaturgeschichtlichen Verortung der zahlreichen Passagen, in welchen ein besonderes Interesse an Fremdstämmigen spürbar ist, gewidmet.

[1] Westermann 1994, 58–59.

1 Fremdstämmige in den Daviderzählungen

Die Fremdstämmigen, die in den Daviderzählungen begegnen, lassen sich in zwei Gruppen aufteilen. Die erste Gruppe umfasst verschiedene Volksführer von umliegenden Stammesgebieten und Königtümern wie Moab, Gat, Geschur und Tyrus:

- Nach 1Sam 22,3–4 finden die Eltern von David in der Zeit der Verfolgung Davids durch Saul beim *König von Moab* Zuflucht.
- Nach 1Sam 27,1–28,2; vgl. 29 findet David Zuflucht vor dem ihn verfolgenden Saul beim Philisterfürsten *Achisch von Gat*. Dieser nimmt David freundlich auf und belehnt ihn mit der Stadt Ziklag.[2]
- Nach 2Sam 3,3 hat sich David mit *König Talmai*, der dem kleinen Aramäerreich *Geschur* vorsteht, verschwägert. Er heiratet dessen Tochter Maacha. Aus dieser Ehe stammt Davids drittältester Sohn Abschalom.
- *Hiram von Tyrus* ist ein weiterer König, mit welchem David freundliche Beziehungen unterhält; Hiram baut für David den Königspalast (2Sam 5,11).
- *Schobi*, ein Sohn des *ammonitischen* Königs Nahasch, bringt zusammen mit *Machir* aus (dem nicht-israelitischen?[3]) *Lo-Dabar* und mit dem Gileaditer Barsillai eine grosse Menge Betten, Decken, irdene Gefässe und Nahrungsmittel zum flüchtenden David und seinen Männern (2Sam 17,27).
- In der Erzählung 2Sam 21,1–14 erfüllt David den gegen Saul gerichteten Vergeltungswunsch der *Gibeoniten*. Diese gelten gemäss der Angabe von 21,2 und in Übereinstimmung mit Jos 9 als Nichtisraeliten (*„Amoriter“*).[4]

An zahlreichen Stellen berichten die Daviderzählungen zudem von Beziehungen Davids zu Fremden, die in Israel Wohnsitz haben und die dem Söldnerführer, bzw. dem König in wichtigen Positionen dienen:

- In der Erzählung von der Verschonung Sauls durch David in der Wüste Sif begegnet der *Hetiter Ahimelech*. Zusammen mit Abischai, dem Bruder Joabs, dient er David als Elitekrieger in nächster Nähe (vgl. 1Sam 26,6). In der Forschung ist umstritten, wie der Ausdruck „Hetiter“ in den Erzählungen von 1–2Sam (und Gen) zu verstehen ist. McCarter[5] geht davon aus, dass es sich bei den als „Hetiter“ bezeichneten Ahimelech und Urija (s.u.) um Abkömmlinge einer der „neohethitischen“, im Laufe der Jahrhunderte semitisch geprägten Bevölkerungsgruppen Syriens handelt.[6] Nach Hutter[7] wäre „Hetiter“ eine Sammelbezeichnung für die verschiedenen nicht „nichtisraelitschen“ ethnischen Gruppen Palästinas.

[2] Nach der Überlieferung von 1Sam 21,11–16 dagegen wird David von Achisch nicht aufgenommen.

[3] Vgl. Edelman 1992, 345–346 und Am 6,13.

[4] Es gibt verschiedene Indizien, dass es sich bei der sich im „Samuel-Anhang“ befindenden Erzählung um einen späten Einschub handeln könnte (vgl. Hutzli *in Vorb.*).

[5] McCarter jr. 1984, 285–286.

[6] Vgl. auch McMahon 1992, 231–233.

[7] Hutter 1992, 144.

- *Obed-Edom, Gatiter*, spielt eine wichtige Rolle bei der Heraufführung der Lade nach Jerusalem; nach dem tödlichen Zwischenfall mit dem Ladeträger Usa weilt die Lade drei Monate lang im Haus Obed-Edoms (2Sam 6,10–12). Nachdem David vernommen hat, dass Jhwh das Haus Obed-Edoms gesegnet hat, führt er die Lade nach Jerusalem. Es ist nicht ganz sicher, dass Obed-Edom aus dem philistäischen Gat stammt; auch in Israel gibt es Orte mit dem Namensbestandteil Gat.[8] In 2Sam 4,3 kommt ein Ort namens Gittajim vor. Allerdings wird an allen übrigen Stellen[9], an welchen das Gentilizium גתי „Gatiter" begegnet, dieses nachweislich für Männer aus dem philistäischen Gat gebraucht. Wäre in 2Sam 6,10–12 nicht das philistäische, sondern ein israelitisches Gat gemeint, wäre eine Präzisierung zu erwarten.[10]
- Der *Hetiter Urija*, den David nach der Affäre mit Batscheba umbringen lässt (vgl. 2Sam 11), ist nach 2Sam 23,39 einer der dreissig „Helden", ein Elitekrieger Davids.
- Der Heerführer *Ittai*, ein *Gatiter*,[11] spielt im Kampf Davids mit Abschalom eine wichtige Rolle, er führt eines der drei Heere Davids an (vgl. 2Sam 15,19–22 und 18,2.5.12). Nach Achisch und Obed-Edom ist Ittai der dritte Gatiter, der in den David-Erzählungen eine wichtige Rolle spielt. Gat ist die in den Samuelbüchern meistgenannte und führende Stadt der philistäischen Pentapolis. Davids Beziehungen zu den Philistern sind also ambivalent. Einerseits steht er in kriegerischen Auseinandersetzungen mit ihnen, andererseits unterhält er freundliche Beziehungen mit ihnen.
- Davids Leibwache setzt sich aus Angehörigen zweier fremder Stämme („*Kreter* und *Pleter*", vgl. 1Sam 30,14; 2Sam 8,18; 15,18; 20,7.23; 1Kön 1,38.44) zusammen. Es ist ungewiss, ob sich der Ausdruck כרתי „Kreter" (Gentilizium) auf die Philister, eine Untereinheit der Philister, oder eine eigenständige ethnische Gruppierung bezieht.[12]
- Davids Berater („Freund") *Huschai*, ein *Arkiter* (ארכי; vgl. 2Sam 15,32; 16,16; 17,5.14), vereitelt den Rat Ahitofels. Es stellt sich die Frage, ob die Arkiter in den Samuelbüchern als „Fremde" gelten. Nach Jos 16,2 liegt das Gebiet der Arkiter im Grenzgebiet des Stammes Josephs. Fast alle Kommentatoren der betreffenden Stelle gehen davon aus, dass es sich um eine kanaanäische Enklave handelt.[13] Was dafür sprechen könnte, dass Huschai in 2Sam 15–17 als Fremdstämmiger angesehen wird, ist die auffällig häufige Verwendung des Gentiliziums „Arkiter" bei der Erwähnung Huschais (s.u.).
- Genau wie sein putschender Sohn Abschalom macht David *Amasa* zum Führer des israelitischen Heers (anstelle von Joab, vgl. 2Sam 19,14). Nach der vermutlich älteren, in 2Sam 17,25G^{A} und 1Chr 2,17 erhaltenen Überlieferung ist Amasa der Sohn eines *Ismaeliters*.[14]

[8] Vgl. Anderson 1989, 68–69; Bar-Efrat 2009, 69.

[9] Vgl. Jos 13,3; 2Sam 15,18.19.22; 18,2; 21,19; 1Chr 13,13; 20,5.

[10] Die meisten Kommentatoren sehen das philistäische Gat als Herkunftsort: Smith, 1899, 293.294–295; Budde, 1902, 230; Hertzberg ^{5}1983, 224; Mauchline 1971, 224; Stolz 1981, 216; McCarter jr. 1984, 170 (u.a.).

[11] Das Gentilizium bezieht sich hier mit Sicherheit auf das philistäische Gat.

[12] Vgl. Ehrlich 1992, 898–899. Gemäss 1Sam 30,14 waren „Kreter" im Negev beheimatet. An den Stellen Ez 25,16 und Zeph 2,5 wird כרתים parallel zu פלשתים gebraucht.

[13] Vgl. Hertzberg 1953, 101; Soggin 1970, 134; Boling 1982, 397; Görg 1991, 77.

[14] Die Herkunftsbezeichnung Amasas in 2Sam 17,25 liegt in verschiedenen Varianten vor: MT hat die schwierige Lesart הישראלי („der Israelit"); G^{L} spiegelt היזרעאלי („der Jesreeliter"). Auf die Lesart הישמעאלי („der Ismaeliter") weisen G^{A} sowie die

- Unter den „Helden" (Elitekriegern) Davids in Kapitel 2Sam 23 befinden sich neben Urija (s.o.) mit *Jigal*, dem Sohn Natans, aus dem aramäischen Kleinstaat *Zoba* (23,36) sowie *Zelek*, dem *Ammoniter* (23,37), zwei weitere Nicht-Israeliten.

2 Zur begrifflichen Differenzierung zwischen Israeliten (Judäern) und Fremdstämmigen in den Samuelbüchern

Auffallend viele Fremdstämmige stehen in Kontakt zu David oder gehören zu seiner Entourage. An dieser Stelle ist kurz innezuhalten und zu fragen, ob der Ausdruck „Fremdstämmiger" (in Abgrenzung zu „Einheimischer", Israelit) als Bezeichnung für die verschiedenen aufgeführten Personen im Kontext der Samuelbücher angemessen ist. Es könnte sein, dass eine klare Unterscheidung zwischen „Fremden" und „Einheimischen" im Zusammenhang der Samuelbücher nicht möglich ist.

Die spezifischen Ausdrücke, die in der Hebräischen Bibel – in verschiedener Weise – für „Fremde" und „Schutzbürger" verwendet werden, begegnen hier nur selten. Der Terminus גר „Schutzbürger, niedergelassener Fremdling", wird in den Samuelbüchern nur einmal verwendet (der Amalekiter der Erzählung 2Sam 1,1–16 bezeichnet sich so). Im Gespräch zwischen David und Ittai bezeichnet David diesen als „Fremden" (נכרי).[15] Die beiden Ausdrücke begegnen sonst an keiner Stelle in 1–2Sam.[16] Fremdstämmige sind aber in vielen Fällen aufgrund der Verwendung des Gentiliziums als solche erkennbar. Bei Israeliten und Judäern wird nur ganz selten ein Gentilizium verwendet. Für die Frage der begrifflichen Differenzierung zwischen den Israeliten und Fremdstämmigen ist dieser Unterschied bedeutsam: Ittai, der philistäische Heerführer, der in 2Sam 15,19–22 und 18,2.5.12 jeweils nur kurz Erwähnung findet, wird insgesamt dreimal als Gatiter bezeichnet.[17] Urija erhält in 1Sam-

Stelle 1Chr 2,17. – Die Lesart הישמעאלי („der Ismaeliter") gab am ehesten Anlass zu Veränderung: der Umstand, dass ein Fremdstämmiger das israelitische Heer anführt, könnte von einem Schreiber als anstössig empfunden worden sein. Von vielen Forschern wird הישמעאלי für die ursprüngliche Lesart gehalten (so schon GEIGER 1857, 361–362; DRIVER 1890, 252; SMITH 1899, 355; MCCARTER 1984, 391–392 u.a.m.). Vgl. dagegen KNAUF 1989, 12, der הישראלי als die ursprüngliche Lesart betrachtet (welche vom Chronisten für einen „Pleonasmus" gehalten und zu „der Ismaelit" abgeändert worden wäre). Demgegenüber ist allerdings zu bedenken, dass der Ausdruck הישראלי in 1-2Sam nie und im ganzen *Tenakh* nur in Lev 24,10 begegnet. Zudem ist m.E. weniger nachvollziehbar, dass diese Lesart für einen Schreiber anstössig gewesen wäre.

[15] Das seltene תושב erscheint in 1–2Sam nie. Zu den Ausdücken גר und נכרי vgl. MARTIN-ACHARD 1971, 409–412; KELLERMANN 1973, 979–991, hier 983–991.

[16] In 2Sam 4,3 wird das Verb גור „als Fremdling(e) weilen" im Zusammenhang mit den nach Gittajim geflohenen Bechoritern gebraucht.

[17] Vgl. 2Sam 15,19.22; 18,2. Ausser an diesen Stellen wird der Name Ittais auch in 15,21; 18,5.12 genannt.

11–12 nicht weniger als siebenmal die Bezeichnung „Hetiter".[18] In der Erzählung von der Verschonung Sauls durch David in der Wüste Sif werden zwei nahe Mitstreiter Davids erwähnt. Der eine von ihnen, Ahimelech, wird als Hetiter bezeichnet, bei der Nennung des zweiten Begleiters, des Betlehemiters Abischai, fehlt eine Herkunftsbezeichnung. Für Israeliten und Judäer wird das Gentilizium nur in Einzelfällen gebraucht. Bei den relativ häufig erwähnten Joab, Abischai, Asaël, Benaja, Zadok und Natan fehlt es ganz.[19] *Der häufige Gebrauch der Herkunftsbezeichnung für Fremdstämmige ist gewiss planvoll und nicht zufällig; dem Umstand, dass Urija, Ahimelech, Ittai eine besondere, nichtisraelitische Herkunft haben, wird Bedeutung beigemessen.*[20] In der Besprechung einer ugaritischen Personalliste sieht P. Bordreuil in der Anfügung des Gentiliziums ebenfalls ein Gestaltungsmittel zur Unterscheidung von Fremdstämmigen (étrangers) von Einheimischen.[21] Wie oben angedeutet, gilt der Arkiter Huschai wahrscheinlich ebenfalls als ein Fremdstämmiger: Er wird in der Erzählung des Abschalomaufstands viermal als Arkiter bezeichnet.[22] Für seinen Gegenspieler, den häufiger erwähnten Judäer Ahitofel, wird die Herkunftsbezeichnung „Gilonite" nur einmal, bei seiner Einführung, verwendet.[23] Im Fall Huschais ist allerdings Folgendes zu bedenken: Machte man zweifellos eine klare Unterscheidung zwischen Einheimischen auf der einen und Philistern, Moabitern, Amalekitern u.a. auf der andern Seite, so ist wahrscheinlich auch mit Zwischenstufen zu rechnen: Bestimmte Stämme und Sippen sind womöglich als eigenständige Ethnien und doch in grosser Nähe zu Israel wahrgenommen worden. Eine solche Zwischenstellung könnten die Arkiter und evt. auch die Gileaditer (vgl. Barsillais gemeinsam mit dem Ammoniter Schobi durchgeführte Hilfsaktion für David) eingenommen haben.[24]

18 2Sam 11,3.6.17.21.24; 12,9.10. In 2Sam 11–12 wird der Name Urijas insgesamt 22-mal genannt.

19 Natan und Zadok, für die evt. eine jerusalemitische Herkunft vorauszusetzen ist (s.u. 3.), scheinen von den Autoren als „Einheimische" betrachtet worden zu sein.

20 In einem Fall wird auch für einen Judäer das Gentilizium mehrmals gebraucht: In 1Sam 16–17 wird Ischai insgesamt dreimal (LXX: zweimal) „Betlehemiter" genannt (1Sam 16,1.18; 17,58 MT). Der Gebrauch des Gentiliziums könnte hier damit erklärt werden, dass der Umstand, dass Ischai (und damit auch David) aus dem Süden (Juda) stammt, unterstrichen wird.

21 Bordreuil 2010, 28. Beim untersuchten Text handelt es sich um die Liste RS 11.840. Durch das Gentilizium hervorgehoben werden ein Kanaanäer, ein Aschdoditer sowie ein Ägypter.

22 2Sam 15,32; 16,16; 17,5.14 (nach G^B auch noch in 17,15). Der Name Huschais wird in 2Sam 15–17 elfmal genannt.

23 Vgl. 2Sam 15,12. Ahitofel kommt in 2Sam 15–17 15-mal vor. (Ahitofel wird ein weiteres Mal in 2Sam 23,34, in der Liste der deissig Helden Davids, genannt [als Vater Eliams]; wie bei fast allen Namen dieser Liste erscheint hier das Gentilizium.)

24 Bezüglich des Gileaditers Barsillai vgl. auch die Einschätzung von Rudnig, 2009: „…der … wegen seiner ostjordanischen Herkunft halb als Fremder gilt."

Über die rechtliche Position der in Israel lebenden Fremdstämmigen verlautet nichts. Es gibt keine Hinweise darauf, dass sie eine Sonderstellung gehabt hätten. Sie haben, wie das Beispiel des Hetiters Urija zeigt, Zugang zu hohen Posten in Davids Armee.

3 Die Bedeutung der Fremdstämmigen in den Daviderzählungen

Ein besonderes Interesse der Autoren an Fremdstämmigen im Umkreis Davids ist nicht zu verkennen. Es stellt sich die Frage, was für Rollen diese in den Samuelbüchern spielen. Ist eine allgemeine Tendenz festzustellen?

In den Daviderzählungen sind Fremdstämmige oft positiv gezeichnet. Das Handeln eines Teils von ihnen ist für David von grosser, ja lebenswichtiger Bedeutung: In der Zeit der Verfolgung durch Saul wird dem Freischärler von Achisch Schutz gewährt; seine Eltern finden Unterschlupf beim König von Moab. – Dass die Gotteslade schlussendlich erfolgreich nach Jerusalem heraufgeführt werden kann, ist v.a. auch ein Verdienst des Gatiters Obed-Edom. – Bei der Niederwerfung von Abschaloms Putsch spielen Ittai als einer der drei Heerführer und der Arkiter Huschai als Davids Agent und falscher Berater Abschaloms je eine ausgesprochen wichtige Rolle. Nicht zu vergessen ist die wichtige materielle Hilfe, die David u.a. von seiten des Ammoniters Schobi zuteil wird. Ohne die Unterstützung all dieser Fremdstämmigen hätte Abschalom wahrscheinlich nicht besiegt werden und hätte David das Königtum nicht zurückgewinnen können.

Die vielen positiven Erwähnungen von Fremden stehen in einem Gegensatz zum deuteronomistischen Negativbild von den Fremdvölkern, nach welchem diese „ein Fallstrick für Israel" gewesen wären.[25] Von den sechs bzw. sieben Völkern, die gemäss der dtr Darstellung von Ex 33,2; 34,11; Dtn 7,1; 20,17; Jos 3,10 bei der Landnahme hätten vertrieben oder vernichtet werden sollen, sind in 1–2Sam die Hetiter und die Jebusiter erwähnt. Sie sind hier nicht negativ konnotiert: Die Hetiter Ahimelech und Urija sind Elitekrieger Davids. Im schwer fassbaren Bericht über Davids Machtübernahme in Jerusalem (2Sam 5,6–9) ist von einer Vertreibung oder Vernichtung der Jebusiter nicht die Rede. Nach 2Sam 24 verkauft der Jebusiter Arauna David seine Tenne. Bei den bedeutsamen und positiv gezeichneten Erzählfiguren Natan und Zadok handelt es sich möglicherweise um Jerusalemer.[26]

[25] Vgl. Ex 23,33; 34,12; Dtn 7,16.25; Jos 23,13; Ri 2,3; Ps 106,34–36.

[26] Im Falle Natans ist es schwierig, aufgrund der literarischen Informationen auf seine geschichtliche Position und Funktion zu schliessen (vgl. Görg 1995, 902–903, Oswald 2008; sowie den Beitrag des Letzteren im vorliegenden Band). – Von den verschiedenen Annahmen und Hypothesen bezüglich der Abkunft Zadoks scheint jene, dass es sich um einen Angehörigen der jebusitischen Priesterschaft Jerusalems handelt, am wahrscheinlichsten, vgl. Dahmen 2001, 1149–1151.

Der grosse Stellenwert, der Fremden als Einzelpersonen in den David-Erzählungen zukommt, erinnert dagegen an die „ausländerfreundliche“ Ausrichtung des Buchs Rut. Die Moabiterin Rut hat hier einen wichtigen Platz in der Reihe der Vorfahren Davids inne. Nach der Lektüre des Buchs Rut stellt der Leser fest, dass ohne Ruts Liebe zu Naomi und ohne ihre Avancen Boas gegenüber, dessen Genealogie eine andere gewesen wäre; sie wäre nicht auf den späteren König David zugelaufen: Ohne die Moabiterin Rut kein König David. Das Buch Rut kann also als eine „ausländerfreundliche“ Einleitung zu den Samuelbüchern gelesen werden (vgl. die Anordnung in der Septuaginta). Die Darstellung der Samuelbücher ihrerseits schliesst insofern gut an das Buch Rut an, als hier, wie gezeigt, David von Fremdstämmigen sehr bedeutsame Unterstützung erhält.[27]

Eine ausgewogene Darstellung der Beziehungen Davids zu Ausländern und Fremdstämmigen hat auch Berichte in 1–2Sam, in denen von Spannungen und Kriegen mit Fremdstämmigen die Rede ist, zu erwähnen. Am Anfang der Berichterstattung von 2Sam 10–12 schickt David Boten nach Rabbat, der Hauptstadt Ammons, um Hanun, dem Sohn des verstorbenen Königs Nahasch, zu kondolieren. Die Ammoniter sind misstrauisch und behandeln die Boten in erniedrigender Weise. Darauf folgt ein Krieg zwischen Israeliten und Ammonitern und deren Verbündeten. Bemerkenswert an dieser Erzählung aber ist, dass an ihrem Anfang eine freundliche Geste Davids gegenüber einem ausländischen Machthaber steht. Insofern passt auch sie gut zum Gesamtbild der freundlichen Beziehungen Davids zu Fremdstämmigen. Schlecht verträgt sich mit diesem dagegen der zusammenfassende Bericht über Davids Kriege in 2Sam 8. Dieser handelt sehr allgemein und summarisch von der Unterwerfung verschiedener Nachbarvölker. Man vergleiche die grausame Behandlung der Moabiter durch David (gemäss 2Sam 8,2 hätte David die besiegten Moabiter auf den Boden gelegt und zwei Drittel von ihnen umgebracht) mit der Geste des moabitischen Königs gegenüber David Familie in 2Sam 22,3–4 (der König nimmt Davids Eltern bei sich auf). – Zu erwähnen sind auch die Begegnungen Davids mit dem Edomiter Doëg (1Sam 21,8) und mit dem anonymen Amalekiter (2Sam 1,1–16), welche mit den oben beschriebenen freundlichen und hilfreichen Kontakten Davids mit Fremdstämmigen kontrastieren.[28]

4 Fremdstämmige, die in einer Beziehung zu Jhwh stehen

Zum Motiv der vielen engen und freundlichen Beziehungen von David zu Nichtisraeliten gesellt sich nun ein Zweites: Einzelne dieser Fremden scheinen in einem nahen Verhältnis zu Jhwh zu stehen. In den Samuelbüchern ist

[27] Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist der Umstand, dass es in 1Sam 22,3–4 der König von Moab ist, der die Eltern Davids bei sich aufnimmt. Ischai, der Vater Davids, ist gemäss der Darstellung des Buchs Rut der Enkel der Moabiterin Rut.

[28] Doëg wird in 1Sam 22,6–23 gänzlich negativ gezeichnet. Allerdings gibt es m.E. zahlreiche Indizien, dass diese Erzählung eine späte, gegen Saul gerichtete Interpolation darstellt, vgl. Hutzli 2009, 185–208.

davon die Rede, dass Fremde bei Jhwh schwören, in einer Notsituation sich an ihn wenden, in kompetenter Weise mit der Lade Jhwhs umzugehen wissen oder einen Jhwh-haltigen Namen haben.

(1) In 1Sam 29,6, bei der Musterung der philistäischen Truppen durch die Fürsten der Philister in Afek, lehnen diese es ab, David und seine Männer auf ihrer Seite gegen Israel kämpfen zu lassen. David ist darüber ungehalten (oder: gibt sich darüber ungehalten). Darauf versucht sein Schutzherr, Achisch von Gat, ihn zu besänftigen und ihn von der hohen Meinung, die er über ihn, David, hat, zu überzeugen. Seiner Aussage verleiht er mittels eines Schwurs bei Jhwh (Einleitung mit חי יהוה „so wahr Jhwh lebt") besonderen Nachdruck.

Da rief Achisch David und sagte zu ihm: So wahr Jhwh lebt, du bist aufrecht, und in meinen Augen ist es gut, wenn du mit mir im Lager aus- und einziehst, … (1Sam 29,6)

(2) Während des Abschalom-Aufstands inspiziert David die treu zu ihm stehenden Diener, Beamten und Militärs, die willens sind, mit ihm zusammen Jerusalem zu verlassen. Unter ihnen befindet sich auch der philistäische Söldnerführer Ittai mit 600 ebenfalls philistäischen Soldaten. David legt Ittai nahe, zum König (gemeint ist Abschalom) zurückzukehren, bei ihm zu bleiben und wünscht ihm Jhwhs Beistand (2Sam 15,19–20):

Und der König sagte zu Ittai, dem Gatiter: Warum willst auch du mit uns gehen? Kehr um und bleib beim König! Denn du bist ein Fremder und giltst als ein Mann, der seine Heimat verlassen hat. Gestern erst bist du gekommen, und heute soll ich dich ins Ungewisse ziehen lassen, damit du bei uns bleibst? Ich aber gehe, wohin ich gehe. Kehr um und bring deine Brüder mit dir zurück; Jhwh übe an dir Barmherzigkeit und Treue! (2Sam 15,19–20)

Am Schluss von V. 20 folgt die Übersetzung der Lesart der rekonstruierten Septuaginta-Vorlage:[29] Die meisten Forscher nehmen einen Textausfall in der kürzeren Fassung des MT[30] infolge einer Parablepsis an.[31] Nach der mutmasslich älteren Lesart der Septuaginta wünscht David Ittai also den Beistand Jhwhs bei seinem Verbleiben in Jerusalem.

Ähnlich wie Rut gegenüber Naomi im Buch Rut, weigert sich Ittai aber dem Rat Davids zu folgen. Der Philister will David auch in dieser schwierigen

[29] G^{BA}: *ἐπιστρέφου καὶ ἐπίστρεψον τοὺς ἀδελφούς σου μετὰ σοῦ καὶ κύριος ποιήσει μετὰ σοῦ ἔλεος καὶ ἀλήθειαν*. Rekonstruierte Vorlage: שוב והשב את אחיך עמך ויעש יהוה עמך חסד ואמת („Kehr um und bring deine Brüder mit dir zurück; Jhwh übe an dir Barmherzigkeit und Treue!"). G^{L} enthält ebenfalls das Plus und setzt zu Beginn des Satzes drei Verben voraus (*πορεύου καὶ ἀνάστρεφε καὶ ἀπόστρεφε* …).

[30] שוב והשב את אחיך עמך חסד ואמת. – Wahrscheinlich hat ein Abschreiber von MT aufgrund der Wiederholung des Ausdrucks עמך über den Satzteil ויעש יהוה עמך hinweggelesen.

[31] Vgl. u.a. Wellhausen 1871, 197; Driver 1890, 243; Smith 1899, 342; Barthélemy 1982, 274; McCarter jr. 1984, 365.

Situation dienen. Bemerkenswert ist, dass Ittai seiner Entgegnung mit einem Schwur bei Jhwh Nachdruck verleiht (2Sam 15,21):

Daraufhin aber sagte Ittai zum König: So wahr Jhwh lebt (חי יהוה) und so wahr mein Herr, der König, lebt: An dem Ort, wo mein Herr, der König, sein wird, es führe zum Tod oder zum Leben, da wird auch dein Diener sein! (2Sam 15,21)

Bei beiden hier besprochenen, von einem Schwur eines Philisters bei Jhwh handelnden Stellen stellt sich folgende Frage: Könnte man sie dahin gehend deuten, dass der betreffende Philister einzig aufgrund seiner Wertschätzung des Jhwh-Verehrers David bei dieser Gottheit schwört, dass mit der äusseren Handlung also nicht unbedingt eine innere Haltung koinzidieren muss?[32] Zu bedenken ist, dass es sich bei einem Schwur *eo ipso* um einen ernsthaften Akt handelt, bei dem der Schwörende sich nur auf eine Macht beziehen kann, zu welcher er in einem nahen Verhältnis steht. Andernfalls würde es sich um einen unechten Schwur handeln. Weder im Erzählzusammenhang von Ittais Schwur noch in der Episode von Achischs Rede gibt es aber Indizien, dass der Fremdstämmige sich in unechter Weise auf Jhwh beziehen würde. Auch unter dem Gesichtspunkt, dass es sich bei den betreffenden Erzählungen nicht um Tatsachenberichte handelt, sondern um Erzählungen, deren Motive vom Erzähler mit Bedacht ausgewählt sind, ist dem besonderen Umstand, dass zwei Fremde bei Jhwh schwören (d.h. dass der Erzähler sie bei Jhwh schwören lässt), Bedeutung beizumessen.

Dieser Sachverhalt ist nun auch bei der Besprechung der folgenden dritten Stelle in Rechnung zu stellen:

(3) Gemäss der Textfassung der Septuaginta rufen die Philister in der zweiten Schlacht bei Eben-Ezer und Afek Jhwh an (1Sam 4,7). Die Aussage begegnet in einem Abschnitt (4,6–9), welcher verschiedene Äusserungen der sich ängstigenden Philister enthält.

(6) Und die Philister hörten den Jubel und sagten: Was bedeutet dieser grosse Jubel im Lager der Hebräer? Da erfuhren sie, dass die Lade Jhwhs ins Lager gekommen war.

(7) MT: Und die Philister fürchteten sich,	(7) LXX: Und die Philister fürchteten sich
denn sie sagten:	und sagten:
Gott ist in das Lager gekommen.	Diese Götter sind zu ihnen in das Lager gekommen.
Und sie sprachen: Wehe uns!	Wehe uns! Rette uns heute Jhwh!
Denn nicht ist solches ‚gestern-vorgestern' geschehen.	Denn nicht ist solches ‚gestern-vorgestern' geschehen.

[32] Vgl. McCarter jr. 1980, 427 (mit Blick auf die Stelle 1Sam 29,6). Für wahrscheinlicher hält es McCarter allerdings, dass der Erzähler irrtümlicherweise Achisch den Schwur bei Jhwh ablegen lässt („...that this is a slip on the part of the Yahwistic narrator", a.a.O.)!

(8) Wehe uns! Wer wird uns aus der Hand dieser mächtigen Götter retten? Das sind die Götter, die Ägypten geschlagen haben mit allen möglichen Schlägen in der Wüste (LXX: … mit allen möglichen Schlägen und in der Wüste).
(9) Fasst Mut und seid Männer, ihr Philister, damit ihr nicht den Hebräern dienen müsst, wie sie euch gedient haben! Seid Männer und kämpft!
(10) Und die Philister kämpften, und Israel wurde geschlagen, und jeder floh zu seinen Zelten. Und es war eine sehr grosse Niederlage, und von Israels Fussvolk fielen dreissigtausend Mann.

In V. 7 bestehen zwischen dem MT und der Septuaginta folgende Unterschiede:

<table>
<tr><td>MT:
ויראו הפלשתים
כי אמרו
בא אלהים אל המחנה

ויאמרו אוי לנו
כי לא היתה כזאת אתמול שלשם</td><td>G^{B}:
καὶ ἐφοβήθησαν οἱ ἀλλόφυλοι
καὶ εἶπον
οὗτοι οἱ θεοὶ ἥκασιν* πρὸς αὐτοὺς εἰς τὴν παρεμβολήν
οὐαὶ ἡμῖν ἐξελοῦ ἡμᾶς κύριε σήμερον**
ὅτι οὐ γέγονεν τοιαύτη ἐχθὲς καὶ τρίτην</td></tr>
<tr><td colspan="2">* οὗτοι οἱ θεοὶ ἥκασιν G^{BA}] G^{L}: οὗτος ὁ θεὸς αὐτῶν ἥκει
** οὐαὶ ἡμῖν ἐξελοῦ ἡμᾶς κύριε σήμερον G^{BL}]G^{A}: ἐξελοῦ ἡμᾶς κύριε σήμερον οὐαὶ ἡμῖν. – Einzig in der Minuskel g fehlt das Plus und auch der nachfolgende Text (bis ἡμῖν in V. 8) (Parablepsis ἡμῖν – ἡμῖν). Die Minuskel i lässt κύριε aus.</td></tr>
</table>

Die wichtigsten Unterschiede sind die folgenden:

Nach dem Text der Septuaginta bezeichnen die Philister die Lade als „Götter“; im MT dagegen weist der Singular der Verbform auf die Verwendung des Ausdrucks אלהים im Singular („Gott“, „ein Gott“). Die Septuaginta enthält ein „Plus“. Die hebräische Vorlage dieses zusätzlichen Versteils kann problemlos rekonstruiert werden: הצילנו יהוה היום „rette uns heute Jhwh!“.

Der Lesart der Septuaginta wird in der Forschung nur selten Aufmerksamkeit geschenkt. P. K. McCarter, einer der wenigen Kommentatoren, der sie erwähnt, hält die Bitte aus dem Mund der Philister für „unmöglich“.[33] W. Dietrich ist etwas vorsichtiger („… höchst ungewöhnlich“).[34] Für B. Grillet / M. Lestienne (*La Bible d'Alexandrie*)[35] dagegen ist nicht undenkbar, dass die Philister sich an Jhwh wenden (mit Hinweis auf den Schwur von Achisch von Gat). Sie deuten die Stelle wie folgt: Im Unterschied zu den Israeliten sind die Philister imstande, zwischen der Lade Jhwhs und Jhwh selber zu unterscheiden: die Lade Jhwhs wird als „diese Götter“ bezeichnet. Jhwh dagegen stellt die lebendige Macht dar, die in einer Situation der Bedrohung

[33] Vgl. McCarter jr. 1980, 104: „…is impossible in the mouth of the Philistines.“
[34] Dietrich 2006, 200.
[35] Grillet / Lestienne 1997, 164–165.

um Hilfe angerufen werden kann – sogar dann, wenn diese Bedrohung von einer Gotteslade, die Jhwh zugeordnet wird, ausgeht.[36]

Nun besteht aber die Schwierigkeit, dass das Plus der Septuaginta in einer Spannung zum folgenden V. 8a, in welchem die Frage nach einer rettenden Macht laut wird, zu stehen scheint:

אוי לנו מי יצילנו מיד האלהים האדירים האלה (G = M)
Wehe uns! Wer wird uns aus der Hand dieser mächtigen Götter retten? (1Sam 4,8a)

Kein Widerspruch liegt vor, wenn man die Wortäusserungen der Philister in 4,6–9 als *Stimmen verschiedener Individuen* interpretiert. So legt Sh. Bar-Efrat,[37] unter Berufung auf Raschi, den Abschnitt aus (ohne dabei auf die Lesart der Septuaginta einzugehen). Nach diesem Verständnis ergibt sich für den Text der Septuaginta von 4,7–8 folgender Sinn: Ein Philister wendet sich an Jhwh, ein anderer dagegen fragt nach der rettenden Gottheit. Es gibt auch andere Stellen in der Hebräischen Bibel, an welchen eine von einer Mehrzahl von Menschen gesprochenen Rede (durch allgemeines ויאמרו eingeleitet) als verschiedene Voten mehrerer Individuen verstanden werden kann. In einer soeben erschienenen Untersuchung erkennt G. Savran[38] „multivocality“ innerhalb verschiedener Gruppenäusserungen in den Büchern 1–2Sam, Gen und Jona.[39] Die in 4,7–9 überlieferte Rede der Philister kann wie folgt auf verschiedene individuelle Sprecher aufgeteilt werden (Übersetzung nach LXX):

(7) Und die Philister fürchteten sich und sagten:
- Diese Götter sind zu ihnen in das Lager gekommen.
- Wehe uns! Rette uns heute Jhwh! Denn nicht ist solches ‚gestern-vorgestern' geschehen.
- (8) Wehe uns! Wer wird uns aus der Hand dieser mächtigen Götter retten?
- Das sind die Götter, die Ägypten geschlagen haben mit allen möglichen Schlägen und in der Wüste.

[36] Grillet / Lestienne 1997, 164–165: „Ce qui est étonnant ce n'est pas que les Étrangers invoquent le Seigneur – Ankhous, un Étranger lui aussi, jure par le Seigneur (29, 6) –, mais que, tout en invoquant le Seigneur, ils parlent de ‘ces dieux' à propos du coffre. Par la bouche des Étrangers, le narrateur veut, semble-t-il, exprimer ironiquement son point de vue sur l'emploi qu'Israël fait ici du coffre: Israël emporte le coffre du Seigneur comme si, ce faisant, il emportait le Seigneur ; les Étrangers, eux, sont capables de distinguer entre le Seigneur et le coffre (…..).“

[37] Bar-Efrat 2007, 109. Bar-Efrat bezieht sich auf die Auslegung der Stelle bei Raschi: בסיפרי [בהעלתך, פה] שנינו שהפרשה הזו עירובי דברים: מי שאמר זו לא אמר זו „In Sifre haben wir gelesen, dass sich in diesem Abschnitt eine Zusammenstellung mehrerer Reden befindet, wer dieses sagte, sagte nicht jenes“.

[38] Savran 2009.

[39] Savran behandelt die Stellen 1Sam 9,11–13; Gen 37,19–20; 42,10–11; 42,21; Jona 1,8–9; 2Sam 19,11–12.

- (9, nach G^AMN[40]) Fasst Mut und seid Männer, ihr Philister, damit ihr nicht den Hebräern dienen müsst, wie sie uns gedient haben!
- Seid Männer und kämpft!

So gelesen macht die Lesart der Septuaginta durchaus Sinn. Das besondere Motiv der Anrufung Jhwhs durch einen Philister ist zudem mit Blick auf die zwei zuerst besprochenen Stellen, die davon handeln, dass jeweils ein *Philister* bei Jhwh schwört, im grösseren Zusammenhang der Samuelbücher durchaus passend.

Eine Beurteilung dieses Unterschieds zwischen den Haupttextzeugen MT und Septuaginta in 1Sam 4,7 ist nicht einfach. Es ist einerseits möglich, dass das Plus auf einen späteren Abschreiber der Septuaginta-Vorlage oder auf den Übersetzer zurückgeht. Die Änderung hätte erlaubt, den für die Philister positiven Ausgang der Schlacht besser zu erklären. Andererseits ist vorstellbar, dass für einen Abschreiber der protomasoretischen Textüberlieferung die Aussage, dass sich die Philister (bzw. ein Philister) in grosser Not an Jhwh wenden (wendet), nicht nachvollziehbar war. Aus diesem Grund hätte er den betreffenden Versteil ausgelassen. Diese zweite Möglichkeit ist vielleicht insofern wahrscheinlicher, als beim andern wichtigen Unterschied in V.7 die Septuaginta ebenfalls die sperrige (die Lade wird als „Götter" bezeichnet), der MT hingegen die theologisch „korrekte" (vermutlich berichtigte) Aussage („ein Gott" bzw. „Gott" anstatt „Götter") bietet.

(4) Ein bemerkenswerter Zug der Erzählung von der Heraufführung der Lade nach Jerusalem (2Sam 6) besteht darin, dass David nach dem Vorfall bei der Tenne von Nachon (Tod Usas), die Lade drei Monate im Haus eines gewissen Obed-Edom deponiert. Der zweite Bestandteil des Namens „Obed-Edom" wird als Bezeichnung einer kanaanäischen oder einer edomitischen Gottheit gedeutet („Diener von [der Gottheit] Edom/Adom").[41] Der Mann stammt wahrscheinlich aus dem philistäischen Gat (s.o.). Setzt man einen ursprünglichen literarischen Zusammenhang von 2Sam 6 mit 1Sam 4–6 voraus,

[40] 4,9 nach G^AMN lautet wie folgt: κραταιοῦσθε καὶ γίνεσθε εἰς ἄνδρας ἀλλόφυλοι μήποτε δουλεύσητε τοῖς Εβραίοις καθὼς ἐδούλευσαν ἡμῖν καὶ ἔσεσθε εἰς ἄνδρας καὶ πολεμήσατε αὐτούς. In G^B fehlen die Ausdrücke ἀλλόφυλοι – ἄνδρας (2.); wahrscheinlich ist von einer Parablepsis (vgl. ἄνδρας – ἄνδρας) auszugehen.

[41] Im Punischen sind die Namen (Bezeichnungen) *'bd 'dm* und *mlk 'dm* bezeugt (vgl. Benz 1972, 260). Bei *'bd 'dm* ist es aufgrund des ersten Namenteils naheliegend, als Referenz von ‚Edom' (‚Adom') eine Gottheit anzunehmen (vgl. auch die biblischen Namen Obad-ja und Obad-jahu; Noth 1928, 135–137, spricht von einem „Bekenntnisnamen", vgl. auch Thompson 1992, 5–6, hier 5). Unter Berufung auf den Leidener Zauber-Papyrus 345+347 V. 7 gehen mehrere Forscher von einem Bezug auf eine kanaanäische Gottheit *'dm* (Partnerin der Unterweltgottheit Reschef) aus: Dahood 1963, 289–303, hier 292; Albright 1969, 122; Tan 2007, 217–230, hier 218–19. Eine andere Möglichkeit besteht darin, den Namensbestandteil *'dm* auf das Land Edom und seine Hauptgottheit *qws* (Qaus) hinzudeuten (der Name wäre ein Kurzform von *'bd qws 'l 'dm*), vgl. Knauf 1999, 273–274.

mutet Davids Entscheid, die Lade einem Philister anzuvertrauen, auf den ersten Blick seltsam an, da die Lade gemäss 1Sam 5 unter den Philistern grosses Unheil angerichtet hat – erwartete man nicht, dass nach dem Zwischenfall bei der Tenne von Nachon es Davids Anliegen sein müsste, dass ein Mensch die Lade als eine heilvolle Macht erfährt? Auf der andern Seite haben sich nach 1Sam 6 die philistäischen Wahrsager und Priester als kompetente Sachverständige im Umgang mit der Lade erwiesen; die Lade hat zurück in das israelitische Stammland gefunden. Der Name Obed-Edom als sprechender Name – „Diener der Gottheit Edom" – ist möglicherweise dahin zu deuten, dass es sich bei ihm ebenfalls um einen religiösen Sachverständigen, um einen Priester handelt. Wie auch immer man die Entscheidung Davids, die Lade versuchsweise bei Obed-Edom zu deponieren, deuten mag, bemerkenswert ist, dass Jhwh das Haus dieses Mannes segnet – eines Mannes, der den Namen Obed-Edom trägt und der wahrscheinlich als Philister anzusehen ist.

(5) Urija, der in Jerusalem wohnhafte Hetiter, hat wahrscheinlich einen Jhwh-haltigen Namen („mein Licht / mein Feuer ist Jhwh").[42]

B.U. Schipper[43] schliesst eine hurritische Herkunft des Namens nicht aus. Als starke Indizien für eine semitische Herkunft des Namens Urija in 2Sam 11–12 sind jedoch zu nennen:
(1) Die Namen der im AT vorkommenden Hetiter scheinen alle semitischen Ursprungs zu sein.[44] Es gibt unter ihnen keinen Namen, bei dem sich eine nicht-semitische, hettitische oder hurritische Herkunft vermuten lässt (vgl. HALAT):
- Efron (Gen 23,8): עֶפְרוֹן < עֹפֶר („Junges des Steinbocks")
- Zohar (Efrons Vater; Gen 23,8): צֹחַר < צחר („hell, weiss sein")
- Beeri (Schwiegervater Esaus; Gen 26,34): בְּאֵרִי < בְּאֵר
- Elon (Schwiegervater Esaus; Gen 26,34): אֵילֹן < אַיִל
- Ahimelech (Elitekrieger Davids, vgl. 1Sam 26,6): אֲחִימֶלֶךְ
(2) אוּרִיָּה ist an andern Stellen in der Bibel (vgl. 2Kön 16,10-16; Jes 8,2, Jer 26,20–23; Esra 8,33; Neh 3,4.21; 8,4) und inschriftlich[45] als Name in Israel (bzw. Juda) wohnhafter Männer bezeugt.
McCarter[46] geht wie gesagt[47] davon aus, dass Batschebas Ehemann Urija einer „neohettitischen", im Laufe der Jahrhunderte semitisch geprägten Bevölkerungsgruppe Syriens entstammt.[48]

Vom Namen allein kann nicht auf die religiöse Haltung seines Trägers (hingegen schon auf die seines Vater oder seiner Mutter) geschlossen werden. In seiner Aufzählung vor David, wer alles in Hütten oder auf dem freien Feld

[42] Vgl. Noth 1928, 18.168–169 (Nr. 67); Fowler 1988, 335; Schipper 2001, 984.
[43] Schipper 2001, 984 und auch HALAT, 25.
[44] Vgl. auch Hutter 1992, 142–145, hier 145.
[45] Ostraka aus Arad, Jerusalem, Ḫirbet el-Qōm, Samaria aus dem 8.–6. Jh. (vgl. Renz / Röllig 1995, 57); Siegel aus Jericho (vgl. Vattioni 1969, 378, Nr. 184).
[46] McCarter jr. 1984, 285–286.
[47] S. o. unter 1 mit den Anmerkungen 5 und 6.
[48] Vgl. auch McMahon 1992, 231–233.

übernachten muss (vgl. 2Sam 11,11), erwähnt Urija die Gotteslade vor den verschiedenen Truppeneinheiten. Daraus kann vorsichtig eine Wertschätzung des heiligen Gegenstands und der dazugehörigen Gottheit durch den Elitekrieger gefolgert werden. Auch falls man dazu neigen sollte, die Erzählung in erster Linie als (späte) literarische Komposition zu betrachten,[49] wäre der aufgrund des Namens und der Erwähnung der Lade gegebenen Nähe des Hetiters zur Gottheit Jhwh Bedeutung beizumessen.

5 Die Vorstellung Jhwhs als eines Landesgottes

Mehrere Textstellen in 1–2Sam setzen voraus, dass die Gottheit Jhwh nicht nur von den Israeliten, sondern auch von Nichtisraeliten verehrt wird. Es stellt sich die Frage, welche Folgerungen daraus für die Gottesvorstellung in den Samuelbüchern gezogen werden können. Jhwh wird auch in 1–2Sam (und 1Kön 1–2) häufig als „Gott Israels" bezeichnet (vgl. 1Sam 1,17; 14,41; 20,12; 23,10.11; 25,32.34; 1Kön 1,30.48). Der Name „Israel" kann sich auf das Volk oder (bzw. und) auf das geografische Land „Israel" beziehen. Angesichts des Umstands, dass verschiedene „Fremdstämmige" in einer nahen Beziehung zu Jhwh zu stehen scheinen, kann man sich fragen, ob die Gottheit von diesen Fremdstämmigen in erster Linie als *Gott des Territoriums Israel* aufgefasst worden ist. An zwei Stellen innerhalb von 1–2Sam, in Wortäusserungen zweier „Einheimischer", kommt diese Auffassung Jhwhs als eines Landesgottes zum Ausdruck:

In der Erzählung 1Sam 26 richtet David folgenden Vorwurf an den ihn verfolgenden Saul:

> Und nun höre mein Herr und König doch die Worte seines Dieners: Wenn Jhwh dich gegen mich aufgereizt hat, möge er Opfer riechen; wenn es aber Menschen waren, sind sie verflucht vor Jhwh, weil sie mich heute vertrieben haben, so dass ich nicht teilhabe am Erbbesitz Jhwhs (נחלת יהוה), denn sie sagen: Geh, diene anderen Göttern! Und nun: möge mein Blut nicht fern vom Angesicht Jhwhs auf die Erde fallen, fürwahr, um einen einzigen Floh zu suchen, ist der König Israels ausgezogen, als jagte er das Rebhuhn auf den Bergen. (1Sam 26,19f.)

Diese Stelle kann dahin gedeutet werden, dass unter Jhwh ein Landesgott verstanden wird, der nur innerhalb des Landesgebietes verehrt werden kann. Befindet sich ein Israelit im „Ausland", ist er gezwungen, fremden Gottheiten zu dienen.[50]

Auch an der folgenden Stelle wird Jhwh als Gott des Landes Israel, welches verschiedene Gegenden und Städte umfasst – sie werden als sein Erbbesitz (נחלה) bezeichnet –, gesehen. Angesichts der Belagerung durch Joab

[49] Vgl. McKenzie 2000, 132–135.

[50] Vgl. Caquot / de Robert 1994, 321; Stoebe 1973, 406.

versucht die weise Frau von Abel-Bet-Maacha ihre Heimatstadt mit den folgenden, an den General gerichteten Worten zu schützen (2Sam 20,19):

> Ich bin von den Friedsamen, den Getreuen Israels. Du aber trachtest danach, eine Stadt und Mutter in Israel zu töten. Warum willst du das Erbteil Jhwhs (נחלת יהוה) verschlingen? (2Sam 20,19)

Mit ihren Worten erinnert die Frau den israelitischen Heerführer daran, dass das periphere, im äussersten Norden gelegene Abel-Bet-Maacha ebenfalls zu Israel und somit zur נחלת יהוה zu zählen und entsprechend respektvoll zu behandeln ist.

Die genannten Textstellen, an welchen Fremdstämmige sich auf Jhwh beziehen, sind teils in Israel lokalisiert, teils an der Grenze zum Gebiet der Philister (in 1Sam 4 und 29 lagern die Philister in Afek). Möglicherweise setzen 1–2Sam also den Brauch voraus, dass die in Israel wohnhaften Fremdstämmigen, die in einer gewissen Beziehung zum Gott Israels stehen, diesen als Landesgott anerkennen und sich z.B. in einer Situation der Not an ihn wenden.

6 Literaturgeschichtliche Verortung der „fremdenfreundlichen" Passagen

In den Samuelbüchern kommen Fremdstämmige in wichtigen und positiven Rollen vor; nach der Darstellung von 1–2Sam haben einzelne von ihnen sogar eine Beziehung zu Jhwh, dem Gott Israels. Es stellt sich die Frage, wie die Erzählabschnitte und Episoden, in welchen ein besonderes Interesse an ausländischen Einzelpersonen spürbar ist, literaturgeschichtlich einzuordnen sind: Handelt es sich um einen älteren Zug der Tradition, gehören die betreffenden Abschnitte dem Grundbestand der Erzählungen an, oder sind sie evt. späteren (exilischen oder nachexilischen) Bearbeitern zuzuschreiben? Angesichts der heute üblichen Spätdatierung der als „ausländer-freundlich" geltenden Bücher Rut und Jona müsste man auch diese zweite Möglichkeit in Betracht ziehen. In der vor kurzem erschienen Publikation von V. Haarmanns[51] über „Jhwh-Verehrer der Völker" situiert der Autor alle von ihm untersuchten Texte[52] zu diesem Thema in die nachexilische Zeit.

Die Frage der literaturgeschichtlichen Einordnung der hier besprochenen Stellen kann natürlich nicht schlüssig beantwortet werden. Sie müsste bezüglich jeder Stelle gesondert untersucht werden; der nähere Kontext wäre jeweils einzubeziehen – eine Aufgabe, welche den Rahmen dieses Beitrags sprengen würde. Folgende vorläufige Einschätzung scheint aber doch mög-

[51] Haarmann 2008, 277.

[52] Ex 18,1–12 (Jitro); Jos 2 (Rahab); 2Kön 5 (Naaman); Jona 1 (Seeleute); 1Kön 8,41–43; Jes 56,1–8; Jes 2,1–5//Mi 4,1–5 sowie Rut 1,15–18. – Die in der vorliegenden Studie behandelten Texte sind in Haarmanns Arbeit nicht berücksichtigt.

lich: Mit der Mehrheit der Forscher ist davon auszugehen, dass der grössere Teil der Erzählungen in 1–2Sam in ihrem Grundbestand älterer Tradition aus vorexilischer Zeit entstammt. In jüngerer Zeit wurden wichtige Argumente für eine Frühdatierung der Erzähltradition aus 1–2Sam genannt.

Im Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung besonders bedeutsam ist das sich auf die – in den Daviderzählungen besonders häufig erwähnte – philistäische Stadt Gat beziehende Argument: Archäologische Untersuchungen in Tell eṣ-Ṣafi[53] und Hinweise aus biblischen Texten machen es wahrscheinlich, dass Gat im späten 9. Jh. zerstört worden ist.[54] In biblischen Texten, die sich auf spätere Zeiten beziehen, findet die Stadt keine Erwähnung.[55] Aus diesem Befund kann auf ein relativ hohes Alter der von Gat handelnden Erzählungen in 1–2Sam geschlossen werden.[56] Gingen die Erzählungen nicht auf eine ältere, mindestens nahe an das 9. Jh. heranreichende Tradition zurück, sondern wären sie grossenteils in späterer (nachexilischer) Zeit frei erfunden worden, hätten die betreffenden Autoren anstelle von Gat wohl eine andere, zur späteren Tetrapolis gehörende philistäische Stadt hervorgehoben.
Ebenfalls die Erwähnung der im Zusammenhang mit der Schlussauseinandersetzung Sauls mit den Philistern genannten Lokalitäten Bet-Schean und Jabesch[57] sowie des (zeitweise?) mit David liierten aramäischen Königreichs Geschur[58], welche in exilischen und nachexilischen Texten nicht mehr erwähnt werden, lassen auf eine vorexilische Entstehung der betreffenden Erzählungen schliessen.

Geht man davon aus, dass der grössere Teil der Erzählungen von 1–2Sam in ihrem Grundbestand älterer Tradition aus vorexilischer Zeit entstammen,[59]

[53] Vgl. Maeir / Ehrlich 2001, 22–31; Maeir 2003, 237–246.

[54] Vgl. Maeir / Ehrlich 2001, 27–31; Maeir 2003, 242–246. Die Ausgräber bringen eine grosse, auf Ende 9. Jh / Anfang 8. Jh zu datierende Zerstörungsschicht sowie einen ebenfalls in diese Zeit anzusiedelnder Belagerungsgraben mit der biblischen Nachricht von der Einnahme Gats durch Hasaël (2Kön 12,18) in Zusammenhang.

[55] Innerhalb der Völkersprüche von Amos werden Gaza, Aschdod, Aschkelon und Ekron, nicht aber Gat genannt (vgl. Am 1,6–8); auch in Jer 25,20 und in Sach 9,5–6 werden nur die vier genannten Städte aufgeführt. Vgl. Schniedewind 1998, 73–75.

[56] Vgl. Halpern 2001, 69. Finkelstein / Silberman 2006, 277.

[57] Zu Bet-Schean, Jabesch und andern in 1–2Sam erwähnten Ortslagen im Norden Israels vgl. Dietrich / Münger 2003, 48–53.

[58] Zu Geschur vgl. Kochavi 1989, 15; Ma'oz 1992, 995–996. Ma'oz geht davon aus, dass Geschur im Laufe des 9. Jh. in das aramäische Reich eingegliedert wurde. Für die Zeit nach der Eroberung Arams durch Tiglat-Pileser III (späte Eisen Zeit, Perser Zeit) zeigen die archäologischen Untersuchungen einen „occupational cap“ (Ma'oz 1992, 996; vgl. Kochavi 1989, 15). Nach W. Dietrichs Erwägung (vgl. Dietrich 2007, 140–143) war Kinneret die Haupstadt von Geschur. Die Stadt wäre durch David zerstört worden.

[59] Damit ist aber noch nichts über den Zeitpunkt der Verschriftung der Erzählungen gesagt. Dieser könnte, ungeachtet des relativ hohen Alters des Traditionsguts, einer späteren (spätvorexilischen, exilischen) Zeit zuzuordnen sein. Zu Gründen für eine relativ späte zeitliche Ansetzung der Verschriftung der Erzählungen aus 1–2Sam sowie zu möglichen Begleitumständen, vgl. Hutzli 2007, 222–254.

wird man die meisten oder zumindest einen Teil der von fremdstämmigen Einzelpersonen handelnden Passagen dazuzurechnen haben. Bereits im älteren Erzählbestand der Erzählungen von 1–2Sam hätten folglich die Beziehungen Davids zu Fremdstämmigen ein wichtiges Thema dargestellt.

Bibliographie

Albright, William Foxwell, 1969, Yahweh and the Gods of Canaan, New York, N.Y.

Anderson, Arnold Albert, 1989, 2 Samuel, Waco, TX (World Biblical Commentary 12/1).

Bar-Efrat, Shimon, 2007, Das Erste Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar, aus dem Neuhebr. übers. von Johannes Klein (BWANT 176).

Bar-Efrat, Shimon, 2009, Das Zweite Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar, aus dem Neuhebr. übers. von Johannes Klein (BWANT 181).

Barthélemy, Dominique, 1982, Critique Textuelle de l'Ancien Testament, 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie (OBO 50/1).

Benz, Frank L., 1972, Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions (StP 8).

Boling, Robert G., 1982, Joshua (AncB 5).

Bordreuil, Pierre, 2010, À propos des pays de Canaan: A. Ferjaoui (Hg.), Carthage et les autochtones de son empire du temps de Zama. Hommage à Mhamed Hassine Fantar, Tunis, 27–30.

Budde, Karl, 1902, Die Bücher Samuel (KHC 8).

Caquot, André / de Robert, Philippe, 1994, Les livres de Samuel (CAT 6).

Dahmen, Ulrich, 2001, Art. Zadok: NBL 3, 1149–1151.

Dahood, Mitchell, 1963, Hebrew-Ugaritic Lexicography I.: Bib. 44, 289–303.

Dietrich, Walter, 2006, Samuel (BK 8/1,3).

Dietrich, Walter, 2007, David, Amnon und Abschalom (2 Samuel 13). Literarische, textliche und historische Erwägungen zu den ambivalenten Beziehungen eines Vaters zu seinen Söhnen: A. Rofé et al. (Hg.), Textcriticism and Beyond: In memoriam of Isac Leo Seeligmann (Textus 23), 115–143.

Dietrich, Walter / Münger, Stefan, 2003, Die Herrschaft Sauls und der Norden Israels: Cornelis den Hertog et al. (Hg.), Saxa loquentur. FS Volkmar Fritz (AOAT 302), 39–59.

Driver, Samuel Rolles, 1890, Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel. With an Introduction on Hebrew Paleography and the Ancient Versions, Oxford.

Edelman, Diana, 1992, Art. Lo-Debar (place): Anchor Bible Dictionary 4, New York, 345–346.

Ehrlich, Carl, 1992, Art. Cherethites: Anchor Bible Dictionary 1, New York, 898–899.
Finkelstein, Israel / Silberman, Neil A., 2006, Temple and Dynasty: Hezekiah, the Remaking of Judah and the Rise of the Pan-Israelite Ideology: JSOT 30, 259–285.
Fowler, Jeaneane D., 1988, Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew. A Comparative Study (JSOT.S 49).
Geiger, Abraham, 1857, Urschrift und Übersetzungen der Bibel. In ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judenthums, Breslau (Neudruck 2006 Leipzig).
Görg, Manfred, 1991, Josua (NEB).
Görg, Manfred, 1995, Art. Natan: NBL 2, 902–903.
Grillet, Bernard / Lestienne, Michel, 1997, Premier livre des Règnes, Paris (La Bible d'Alexandrie 9.1).
Haarmann, Volker, 2008, JHWH-Verehrer der Völker. Die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen (AThANT 91).
Halpern, Baruch, 2001, David's Secret Demons. Messiah, Murderer, Traitor, King, Cambridge.
Hertzberg, Hans Wilhelm, 1953, Josua (ATD 9).
Hertzberg, Hans Wilhelm, [5]1983, Die Samuelbücher (ATD 10).
Hutter, Manfred, 1992, Art. Hetiter: NBL 2, 142–145.
Hutzli, Jürg, 2007, Die Erzählung von Hanna und Samuel. Textkritische und literarische Analyse von 1Sam 1-2 unter Berücksichtigung des Kontextes (AThANT 89).
Hutzli, Jürg, 2009, Saul als Feind Jhwhs, David als Verehrer Jhwhs. Zum schriftgelehrten und polemischen Charakter von 1 Sam 22,6–23: T. Naumann / R. Hunziker (Hg.), Diasynchron. FS Walter Dietrich, Stuttgart, 185–208.
Kellermann, D., 1973, Art. גור: ThWAT 1, 979–991.
Knauf, Ernst Axel, 1999, Art. Edom: Dictionary of Deities and Demons in the Bible, Leiden, 273–274.
Knauf, Ernst Axel, 1989, Midian, Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr. 2., erweiterte Auflage, Wiesbaden (Abhandlungen des Deutschen Palästinavereins).
Kochavi, Moshe, The Land of Geshur Project: Regional Archaeology of the Southern Golan (1987-1988 Seasons): IEJ 29 (1989), 1-17.
Maeir, Aren M., 2003, Excavations and surveys. Tell eṣ-Ṣafi / Gath, 1996–2002: IEJ 53, 237–246.
Maeir, Aren M. / Ehrlich, Carl S., 2001, Excavating Philistine Gath: BAR 27, 22–31.
Ma'oz, Zvi U., 1992, Art. Geshur (Place): Anchor Bible Dictionary 2, New York, 995–996.
Martin-Achard, Robert, 1971, Art. גור: THAT 1, 409–412.
Mauchline, John, 1971, 1&2 Samuel (NCB).
McCarter jr., P. Kyle, 1980, I Samuel (AncB 8).

McCarter jr., P. Kyle, 1984, II Samuel (AncB 9).

McKenzie, Steven L., 2000, The So-Called Succession Narrative in the Deuteronomistic History: A. de Pury / Th. Römer (Hg.), Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen (OBO 176), 124–135.

McMahon, Gregory, 1992, Art. „Hittites in the OT": Anchor Bible Dictionary 3, New York, 231–233.

Noth, Martin, 1928, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung, Stuttgart.

Oswald, Wolfgang, 2008, Nathan der Prophet. Eine Untersuchung zu 2Samuel 7 und 12 und 1Könige 1 (AThANT 94).

Renz, Johannes / Röllig, Wolfgang, 1995, Handbuch der althebräischen Epigraphik II/1, Darmstadt.

Rudnig, Thilo 2009, Art. Barsillai: WiBiLex 2009, www.wibilex.de/stichwort/Barsillai/ (Zugriffsdatum: 28.8.2009).

Savran, George, 2009, Multivocality in Group Speech in Biblical Narrative, The Journal of Hebrew Scriptures 9, Article 25, http://www.jhsonline.org.

Schipper, Bernd Ulrich, 2001, Art. Urija: NBL 2, 984.

Schniedewind, William M., 1998, The Geopolitical History of Philistine Gath, BASOR 309, 69–77.

Smith, Henry Preserved, 1899, A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel (ICC).

Soggin, Jan Alberto, 1970, Josué (CAT 5a).

Stoebe, Hans Joachim, 1973, Das erste Buch Samuelis (KAT 8/1).

Stolz, Fritz, 1981, Das erste und zweite Buch Samuel (ZBK.AT 9).

Tan, Nancy, 2007, The Chronicler's 'Obed-edom': A Foreigner and/or a Levite?: JSOT 32, 217–230.

Thompson, David L., 1992, Art. Obed-Edom (person): Anchor Bible Dictionary 5, New York, 5–6.

Vattioni, Francesco, 1969, I siggilli ebraici: Bib. 50, 357–388.

Wellhausen, Julius, 1871, Der Text der Bücher Samuelis, Göttingen.

Westermann, Claus, 1994, Die Geschichtsbücher des Alten Testaments. Gab es ein deuteronomistisches Geschichtswerk? (TB 87).

Summary

In the David stories (1Sam 16 – 1Kgs 2) a lot of non-Israelite personalities are mentioned. Some of them – befriended leaders of tribes and peoples on the one hand, officials of David in high ranks on the other – play quite an important role in the respective plots. The present article lists the various occurrences of aliens. With regard to this overview the question, how a clear distinction between aliens and Israelites (and Judahites) can be made, comes up. The author observes that for aliens the *gentilicium* significantly is more often used than for Israelites and Judahites. A general impression of the "survey" is the – in

the majority of cases – positive image drawn of aliens. Beside the importance of the aliens in the David stories (and in 1–2Sam in general) another motive, which is related to the latter, is noticeable: Some among the mentioned aliens seem to stand in a close relationship to Yahweh: for instance two Philistines swear in the name of the Israelite God, according to the Septuagint a Philistine warrior invokes Yahweh; Uriah, the Hittite, bears a Yahwistic name. The fact that aliens revere Yahweh is related perhaps to the conception of Yahweh as "god of territory." The final part of the contribution touches the question of the literary history of the relevant texts.

Davids Fünfte Kolonne beim Abschalom-Aufstand

Walter Dietrich, Bern

Als David sich vor Abschalom aus Jerusalem zurückzog, ließ er laut dem biblischen Bericht in 2Sam 15 eine Anzahl Menschen mit bestimmten Aufträgen in der Residenz bzw. schickte sie dorthin zurück: zehn Nebenfrauen, die Priester Zadok und Abjatar mit ihren Söhnen Ahimaaz und Jonatan sowie seinen „Freund“ und Berater Huschai. Sie alle, gleichsam hinter der gegnerischen Front abgesetzt, spielen keine unwesentlichen Rollen im Ringen zwischen David und seinem rebellischen Sohn. Im Folgenden soll zunächst in synchroner Betrachtung die Position dieser Figuren im Erzählablauf aufgezeigt und dann in diachroner Analyse ihr Ort in der Literatur- und womöglich auch in der Realgeschichte bestimmt werden.

1 Synchrone Lesung

1.1 Die Nebenfrauen

Laut 2Sam 15,16 blieben, als David Jerusalem verließ, „zehn Nebenfrauen“ (פלגשים עשר נשים) zurück, „um den Palast zu hüten“ (לשמר הבית). Faktisch erfüllten sie noch eine andere Aufgabe: den herandrängenden Abschalom von wesentlicheren Dingen abzulenken; denn kaum dass dieser in die Stadt eingezogen war, riet ihm sein hoch angesehener Berater Ahitofel: „Geh ein[1] zu den Nebenfrauen deines Vaters, die er hier gelassen hat, um den Palast zu hüten“ (2Sam 16,21). Prompt wird dieser Ratschlag befolgt: „Und man schlug für Abschalom das Zelt auf dem Dach auf, und Abschalom ging zu den Nebenfrauen seines Vaters ein vor den Augen ganz Israels“ (16,22). Dankenswerterweise verbirgt der Erzähler alles Weitere hinter einem diskreten Schleier; man(n) sieht nicht in das Zelt, man erfährt nicht, was da vonstatten ging, wie viel Zeit der Vorgang in Anspruch nahm usw. Gleichwohl fällt von dem Geschehen her ein eigentümliches Licht nicht nur auf den Hauptakteur, Abschalom, sondern auch auf Ahitofel, der ihm dazu geraten hat, und auf „Israel“, das die Rolle eines kollektiven Voyeurs einzunehmen scheint.

Als David später siegreich vom Kampf gegen Abschalom nach Jerusalem zurückkehrt, findet er die zehn Nebenfrauen wieder vor. Anscheinend gelten sie ihm als durch Abschalom kontaminiert; denn er lässt sie wegsperren, sie eben noch ernähren, doch Umgang mit ihnen pflegt er nicht mehr. „Und sie

[1] Die sexuelle Konnotation von בוא liegt, zumal angesichts der Ankündigung in 2Sam 12,11f. (dazu unten Näheres), auf der Hand.

wurden zu Eingeschlossenen bis zum Tag ihres Todes: eine lebenslange[2] Witwenschaft" (2Sam 20,3). Mit dieser Mitteilung, der man ein gewisses Mitgefühl meint entnehmen zu können, werden die Frauen aus der Geschichte verabschiedet. Die ganze Zeit über sind sie nicht als Individuen erkennbar geworden, keiner von ihnen wurde auch nur ein einziges Wort zugestanden, nirgends sind ihre Empfindungen wiedergegeben. Ihre Existenz in der Erzählung verdankt sich einzig den Machtrankünen und Machtkämpfen von Männern. Während auf diese ein dunkler Schatten fällt, bleiben die Gesichter der Frauen fahl.

1.2 Die Priester und ihre Söhne (I)

Nachdem der König, gefolgt von seinem „Haus", die Residenz verlassen hat (2Sam 15,16), hält er, zusammen mit dem „ganzen Volk", beim letzten Haus der Stadt inne (15,17). Dort sieht er (und sieht die Leserschaft, wie in einem Monumentalfilm) eine Menschenmenge vorüberziehen:[3] „alle seine Diener" (כל־עבדיו), die „Kreti und Pleti" und 600 Krieger aus Gat (15,18). Kurzzeitig richtet sich das Augenmerk auf zwei einzelne Männer – David und den Gatiter Ittai, die ein denkwürdiges Gespräch führen (15,19–21) –, ehe sich der Fokus wieder weitet: zuerst auf die 600 Gatiter mit ihren Familien (15,22), danach auf „das ganze Land", das „laut weint", und „das ganze Volk", das „vorüberzieht" (15,23a). Schließlich sieht man den König selbst sich hinunter ins Kidrontal begeben, dieses mit dem „ganzen Volk" durchqueren und über den Ölberg den „Weg zur Wüste" nehmen (15,23b).

Dann verengt sich der Fokus wieder. „Und sieh!" (והנה) – eine Anweisung, mit Davids Augen zu sehen: „[da war] auch Zadok und bei ihm alle Leviten, die Träger der Gotteslade[4]". Diese „setzten die Lade Gottes nieder und Abjatar opferte [vor ihr],[5] bis das gesamte Volk aus der Stadt fertig vorübergezogen war" (15,24). Die Präsenz der Lade, des alten Kriegspalladiums[6], und die Darbringung von Opfern vor ihr sind sinnfälliges Symbol für die Erwartung, Jhwh werde auf der Seite Davids und nicht auf der seines Herausforderers stehen. Umso mehr überrascht es, dass David Zadok auffordert, die Lade in die Stadt zurückzubringen (15,25a). Ist das ein taktischer Winkelzug, mit dem die Gegenseite in Sicherheit gewiegt werden soll? Doch der Text läuft in eine

[2] חיות könnte sich auch auf die Lebenszeit Davids beziehen, doch redet der vorangehende Satz ja nicht von seinem, sondern vom Tod der Frauen.

[3] Das Verb עבר bildet im Folgenden ein Leitwort.

[4] „Die Lade *des Bundes* Gottes" ist hier wie in 1Sam 4,4f u.ö. eine nachträglich aufgefüllte Formulierung, die darauf aufmerksam machen will, dass in der Lade (angeblich) die „Tafeln des Bundes" waren, vgl. Dtn 9,9.11.

[5] Zu dem Sätzchen ויעלה אביתר gibt es keine Entsprechung in der LXX.

[6] Vgl. 1Sam 4 und 2Sam 11,11. Salomo hat die Lade später im Tempel sistiert (1Kön 8,3–13).

andere Richtung: Wenn Gott es wolle, sagt David, werde er die Lade wiedersehen – sonst eben nicht (15,25b.26). Das ist die Äußerung eines frommen Mannes, dem die Trennung von dem heiligen Gegenstand schwer fällt, der es aber Gott anheimstellt, ob sie eine endgültige sein wird oder nur eine vorübergehende. Damit deutet sich erstmals die Möglichkeit an, der Rückzug aus Jerusalem könne kein Abschied für immer sein.

Prompt zeigen die folgenden Sätze David als gewiegten Taktiker: Zadok möge mit seinem Sohn Ahimaaz sowie mit Abjatars Sohn Jonatan (und gewiss auch Abjatar selbst[7]) in die Stadt zurückkehren, während er selbst sich umgehend an die Wüstenfurten (des Jordan) begeben und dort auf Nachricht warten wolle (15,27f.). Das ist nichts anderes als ein Spionageauftrag, den Zadok und Abjatar ohne weiteres annehmen: Sie bringen die Lade nach Jerusalem zurück und bleiben in der Stadt (2Sam 15,29).

1.3 Der Ratgeber

Danach richtet sich das Augenmerk wieder auf David: wie er den Ölberg hinaufsteigt, weinend und barfuß, und das „ganze Volk“ mit ihm; wie ihm Ahitofels Übertritt auf die Gegenseite mitgeteilt wird[8] und sich ihm daraufhin das Stoßgebet entringt, Jhwh möge den Ratschlag dieses Mannes vereiteln (2Sam 15,30f.); wie er dann auf der Berghöhe anlangt, dort, „wo man Gott anzubeten pflegt“, und sich plötzlich – wieder werden die Lesenden mit einem והנה angewiesen, seinem Blick zu folgen – einem Mann gegenübersieht, dessen Auftauchen die Erfüllung des Gebetswunsches bedeutet (eine bemerkenswerte Art des Umgangs mit dem Thema Gebet und Gebetserhörung): „Und sieh, ihm gegenüber [war] Huschai der Arkiter, zerrissen sein Obergewand und Erde auf seinem Haupt“ (15,32). Auch ihn fordert David ohne Umschweife auf, nach Jerusalem zurückzukehren und dort einen doppelten Auftrag auszuführen: einerseits sich Abschalom als Berater anzubieten und Ahitofels Einfluss entgegenzuwirken, andererseits durch die beiden Priester und deren Söhne ihn, David, über das Geschehen in der Residenz auf dem Laufenden zu halten (15,33–36). Auch Huschai fügt sich Davids Wunsch ohne Rückfragen. So trifft er, „der Freund Davids“ (רֵעֶה דוד), zeitgleich mit Abschalom in der Stadt ein (15,37).

Danach begleitet der Erzähler zunächst David weiter auf seinem Weg vom Ölberg zum Jordan und weiter nach Mahanajim (2Sam 16,1–14), um dann mit einer knappen Rückblende zu dem Geschehen in Jerusalem überzuleiten: „Und Abschalom und das ganze Volk, jeder in Israel[9], waren nach Jerusalem

[7] Warum dieser hier nicht erwähnt, warum überhaupt nur Zadok angesprochen wird, wird uns noch zu beschäftigen haben.
[8] MT hat hier die Hif.-Form הגיד; doch ein hebräisches Manuskript bietet das Hof. הוגד und einige Versionen entsprechend Passiv-Formen, vgl. BHS.
[9] Zu dieser auffälligen Formulierung später Näheres.

gekommen, und Ahitofel war bei ihm“ (16,15). Die Erwähnung des großen Gegenspielers bereitet den Auftritt Huschais vor:[10] „Und es geschah, nachdem der Arkiter Huschai, Davids Freund (רֵעֶה דוד), zu Abschalom hineingekommen war...“ (2Sam 16,16a). Wieder trägt Huschai diesen Titel: in der gegebenen Situation geradezu ein Stigma. Prompt spielt Abschalom, als Huschai ihm huldigt (2Sam 16,16b), ironisch-lauernd auf dessen enges Verhältnis zu David an: „Das ist [also] deine Loyalität mit deinem Freund (חסדך את־רעך)! Warum bist du nicht mit deinem Freund (את־רעך) gegangen?“ (16,17).

David hatte Huschai instruiert, was er sagen sollte, um Abschaloms Vertrauen zu gewinnen: „Dein Diener, König, will ich sein. Der Diener deines Vaters, das war ich bisher; jetzt aber will ich dein Diener sein“ (15,34). Huschai wiederholt jetzt diese Sätze sinngemäß, nur mit noch etwas gesteigerter Emphase: „Vor wem werde ich dienen? Doch wohl vor dem Sohn! Wie ich vor deinem Vater gedient habe, so werde ich jetzt vor dir dienen“ (16,19). Doch dies ist erst das zweite von zwei Argumenten. Ihm voran schickt Huschai ein anderes, das auf Abschaloms spitze Frage „Warum bist du nicht mit deinem Freund gegangen?“ direkt antwortet: „[Deswegen] nicht, weil ich bei dem, den Jhwh und dieses Volk und jedermann in Israel erwählt hat – weil ich bei dem[11] sein und bei ihm bleiben will“ (16,18). Das ist ein rhetorisches Husarenstück. Huschai liefert für seinen (vermeintlichen) Seitenwechsel eine theologische und politische Begründung: Wenn Gott und Israel für Abschalom sind, wie könnte er, Huschai, nicht für ihn sein? So jedenfalls muss Abschalom den Satz verstehen, der in Wahrheit aber doppelbödig ist (wovon später noch die Rede sein wird); Abschalom aber lässt sich von dem Schimmer blenden, den Huschais Worte an der Oberfläche haben. Einer wie er fühlt sich immer erwählt und glaubt gern, dass jeder ihm zu Diensten sein will. Jedenfalls stellt er Huschai keine Fragen mehr; ich male mir aus, er habe ihn mit einem geschmeichelten Lächeln entlassen.

Danach wendet sich Abschalom Ahitofel zu und fragt ihn um seinen Rat. Zu hören bekommt er zunächst jenen unsäglichen Vorschlag betreffs der zehn Nebenfrauen Davids. Doch es folgt – wann, wird nicht gesagt – noch ein zweiter: Umgehend müsse die Verfolgung Davids aufgenommen, seine Truppen auseinandergetrieben und er, er allein, getötet werden (17,1–4). Obwohl dieser Vorschlag allgemeinen Beifall findet (2Sam 17,4), möchte Abschalom noch den Rat Huschais hören (17,5). Warum? Ist er ein Zauderer? Oder ein

[10] Im Blick auf die Erzählstruktur fällt auf, dass die Mitglieder von Davids Fünfter Kolonne gegenüber ihrem Auftreten in 2Sam 15 in der umgekehrten Reihenfolge aktiv werden: zuerst Huschai (2Sam 16,16–19; 17,5–14), danach Zadok und Abjatar und ihre Söhne (2Sam 17,15–21). Huschai ist gewissermaßen der am weitesten gegen Abschalom vorgeschobene Posten Davids. Hat er Erfolg, bedeutet dies im Fernduell Davids mit seinem rebellischen Sohn eine vorentscheidende Wende. Laut Mann (2009) zeigt denn auch (der erzählte) David Huschai höhere Ehrerbietung als den Priestern.

[11] Das Ketib des MT hat hier statt des zu erwartenden (im Qere verlangten und offenbar auch von LXX gelesenen) לוֹ („ihm“) ein sinnentstellendes לֹא („nicht“); vermutlich ist es vom Satzanfang her (לֹא כי) eingedrungen.

Perfektionist? Oder hat er einen Grund für ein gewisses Misstrauen gegen Ahitofel? Man könnte einen solchen darin suchen, dass Ahitofel nicht nur einen Rat gegeben, sondern ihn gleich höchstpersönlich in die Tat umzusetzen angeboten hat: Er selbst wolle sich an die Spitze von 12'000 Mann setzen und gegen David ziehen (17,1)! Ist der Ratgeber plötzlich auch Heerführer? Warum der Übereifer? Hat der Mann vielleicht eine persönliche Rechnung mit David offen? Wer die gesamten Samuelbücher kennt, kann sehr wohl auf diesen Gedanken kommen: Laut 2Sam 11,3 war Batscheba „die Tochter Eliams", und laut 2Sam 23,34 war „Eliam ben Ahitofel, der Giloniter," einer von den „Dreißig", einer Elitetruppe Davids – genau wie auch „Urija, der Hetiter" (23,39). Demnach war Batscheba die Enkeltocher Ahitofels und ihr Gatte ein Waffenbruder seines Sohnes! Davids Ehebruch mit Batscheba und sein Mord an Urija wären durchaus Motive für persönliche Rachewünsche Ahitofels![12] Freilich, ein königlicher Berater darf sich nicht durch persönliche Animositäten leiten lassen, er muss kühlen Kopf bewahren. Vielleicht also macht Ahitofels Übermotivation Abschalom misstrauisch, so dass er seinem zweiten Rat nicht unbesehen folgt.

Wie auch immer, Abschalom lässt Huschai kommen, teilt ihm mit, was Ahitofel vorgeschlagen hat, und fordert ihn zur Stellungnahme auf (17,5f.). Huschai liefert daraufhin sein zweites rhetorisches Meisterstück (17,7–13).[13] Es beginnt mit einer harten und doch fein dosierten Attacke auf seinen Gegenspieler: „Diesmal", sagt er, sei Ahitofels Rat „nicht gut". Nicht, dass er *nie* gut wäre, er gilt ja normalerweise wie „Gottes Wort" (16,23). Jetzt aber habe Ahitofel einen Fehler gemacht: David zu unterschätzen. Dieser sei umgeben von Elitekämpfern (גבורים), er selbst sei ein kriegserfahrener Mann und wie eine gereizte Bärin. Solche Leute ließen sich nicht überraschen, sie hielten sich verborgen und fügten aus sicherem Versteck heraus den Verfolgern schwere Verluste zu, womit deren Moral gebrochen wäre; denn „ganz Israel weiß, dass dein Vater ein Held (גבור) ist und dass kampfstarke Männer (בני חיל) bei ihm sind" (17,8–10). Das ist ein gewagtes Spiel: vor dem eitlen und ehrgeizigen Sohn den eben vertriebenen Vater so zu rühmen! Doch der kluge Huschai wird wissen, dass Söhne, die gegen ihre Väter rebellieren, in ihrem Herzen zuweilen zutiefst unsicher sind. Zudem hat er noch andere Adressaten im Blick: Abschaloms Entourage, die vor dem alten König wohl noch mehr Respekt hat, als dem neuen lieb sein kann.

Nachdem er den Vorschlag seines Gegenspielers demontiert hat, muss er einen eigenen bieten. Der Hals über Kopf aus Jerusalem geflüchtete David braucht eines am dringendsten: Zeit, um sich und die in seinem Treck mitziehenden Frauen und Kinder in Sicherheit zu bringen, auch um seine Truppen zu formieren. So schlägt Huschai vor, „ganz Israel von Dan bis Beerscheba" bei Abschalom zu versammeln, d.h. eine Generalmobilmachung durchzuführen.

[12] So ausführlich auch Bodner (2002), mit Rückgriff auf von Rad.

[13] Eine besonders feinsinnige Auslegung von Huschais Rede in 2Sam 17,7–13 bietet Bar-Efrat 2009, 172–176.

Mit hoch überlegener Truppenstärke werde man, wenn David sich in offenem Gelände aufhalte, „wie der Tau" über ihn und seine Leute herfallen und keinen am Leben lassen; ziehe er sich aber in eine befestigte Stadt zurück, werde „ganz Israel Seile um sie legen und sie zu Tal schleifen" (17,11–13). Anders als Ahitofel stellt Huschai nicht sich selbst in den Vordergrund, sondern einerseits Abschalom und andererseits Israel. Das schmeichelt dem Selbstwertgefühl des jungen Herrschers wie auch der Menge, die sich ja gern als Subjekt des Geschehens sieht, auch wenn sie nur für die Zwecke der Herrschenden missbraucht wird. In der Tat wird die israelitische Milizarmee hernach grausam dezimiert; 20'000 Mann sollen gefallen sein (18,7), und auch Abschalom stirbt einen elenden Tod.

Kein Wunder – und doch ein Wunder –, dass Abschalom und „jedermann in Israel den Rat des Arkiters Huschai besser" findet als denjenigen Ahitofels (17,14a). Kein Wunder wegen des Raffinements von Huschais und der Schwächen von Ahitofels Vorschlag. Und doch ein Wunder angesichts des enormen Ansehens Ahitofels, das seine Desavouierung in einem so wichtigen Fall nicht erwarten ließ. Ein Wunder auch, weil in Wirklichkeit ja Ahitofels Plan „gut" war (für Abschalom); das sagt nicht nur der Erzähler, das haben vor Huschais Gegenrede auch Abschalom und die Ältesten Israels befunden (17,4). Tatsächlich ein Wunder schließlich, weil „Jhwh es angeordnet hatte, dass der gute Rat Ahitofels vereitelt wurde" (17,14bα). Nicht Davids oder Huschais Klugheit also war es letzten Endes, die Ahitofel um den Erfolg brachte und schließlich das Leben kostete;[14] vielmehr war es der Wille Gottes, „über Abschalom das Unheil zu bringen" (17,14bβ).

Der Halbvers 2Sam 17,14b ist, wie einst Gerhard von Rad mit Nachdruck feststellte, eine der wenigen und in seinen Augen hoch bedeutsamen theologischen Deutestellen in der sog. Thronfolgegeschichte. Der Erzähler tritt aus der Erzählung – man könnte auch sagen: aus dem narrativ erzeugten Bühnenbild – heraus, begibt sich kurzzeitig vorne an die Bühne und klärt das Publikum darüber auf, wie das Geschehen zu verstehen, genauer: wie es mit dem Wollen und Wirken Gottes in Verbindung zu bringen sei. Zuvor und hernach agieren Menschen auf der Bühne, klug und eitel, überzeugend und fehlerhaft, geschickt und grob; doch hinter der Bühne lenkt ein anderer, unsichtbar und unwiderstehlich, alles Handeln der Menschen zu dem von ihm vorgesehenen Ziel. Fürs erste ist das Ziel die Zerstörung der Ambitionen Abschaloms und damit der Erhalt der Herrschaft Davids. Irgendwann freilich muss diese enden und gemäß der Natanweissagung (7,11–16) in eine Herrschaft des *Hauses* David übergehen. Abschalom hat den Wechsel zu früh und zu eigensüchtig angestrebt; Gott wird dafür sorgen, dass er am Ende in geordneter Weise zustande kommt.[15] Eine seltsam direkte und zugleich distanzierte Interaktion göttlichen

[14] Vgl. die ohne Emotion, erst recht ohne negative Wertung mitgeteilte Nachricht von seinem Suizid in 2Sam 17,23.

[15] Rost (1926) erklärte die Frage, „wer auf dem Thron Davids sitzen wird" (1Kön 1,20.27), zur Leitfrage der von ihm postulierten, in 2Sam 7 anhebenden (und schon

und menschlichen Handelns ist es, die in 17,14b kurz zu Bewusstsein gebracht wird; im nächsten Satz schon ist der Erzähler wieder in der Erzählkulisse verschwunden.

Derjenige, der sofort erkennt, wohin sich die Dinge nun entwickeln werden, ist Huschais Gegenspieler Ahitofel. Er sieht Abschaloms Scheitern voraus – und behält damit, einmal mehr, Recht. Für sich selbst sieht er keine andere Möglichkeit mehr als den Freitod (17,23): bei der außergewöhnlichen Urteilskraft dieses Mannes ein stillschweigender Hinweis darauf, welches Schicksal ihn, wäre er am Leben geblieben, bei Davids Rückkehr erwartet hätte.

1.4 Die Priester und ihre Söhne (II)

Zadok und Abjatar werden von Huschai umgehend darüber informiert, was Ahitofel und was er selbst vorgeschlagen hat und was nun zu geschehen hat: David muss sich schleunigst vom Jordan weiter nach Osten zurückziehen (17,15f.); hätte Ahitofel sich durchgesetzt, wäre das nicht mehr möglich gewesen, dank Huschais Einsatz bleibt ihm jetzt begrenzte Zeit dafür. Bei Wege erfährt man, dass Davids Leute in Jerusalem ein regelrechtes Kassibersystem aufgebaut haben. Huschai informiert Zadok und Abjatar, die sich wie er in der Davidsstadt aufhalten. Ihre Söhne Ahimaaz und Jonatan warten außerhalb der Stadt, dort wo Hinnom- und Kidrontal zusammentreffen, beim Brunnen Rogel.[16] Die Informationen von dort nach hier laufen über eine Sklavin, die zwischen der Stadt und En-Rogel hin- und herläuft. Das ist gut ausgedacht – und doch nicht unausspähbar. Ausgerechnet im konkreten Fall drohen die Häscher Abschaloms zuzugreifen. In einer vor Spannung knisternden Szene sieht man, wie die Priestersöhne im Dorf Bahurim – ausgerechnet dem Wohnort des David-Feindes Schimi[17] – bei einem Bauernehepaar Unterschlupf finden, die Bäuerin sie in der Hofzisterne versteckt und die kurz darauf eintreffenden Verfolger in die Irre laufen (17,18–20).[18] Die Boten gelangen so doch zu David und treiben ihn unter Verweis auf Ahitofels Ratschlag – von demjenigen

in der Ladegeschichte 1Sam 4–6; 2Sam 6 präludierten) Thronfolgegeschichte. Damit griff er weit – und doch literarisch noch nicht weit genug; zugleich führte er die Argumentation sachlich zu eng. Es geht in den Samuelbüchern nicht nur um den Thronfolger Davids, sondern um die Davididenherrschaft, ja, um die Findung einer dem Willen Gottes gemäßen politischen Struktur, die dem Leben und dem Wohl Israels und Judas einen sicheren Rahmen bietet.

[16] Jos 15,8 und 18,16 lokalisieren die Örtlichkeit als Grenzpunkt zwischen Juda und Benjamin. Aus 1Kön 1,9.41–43 geht hervor, dass dorthin zwar auffällige Geräusche aus der Stadt dringen können, dass genauere Informationen aber durch Boten übermittelt werden müssen.

[17] Vgl. 2Sam 16,5–13 und dazu in diesem Band den Beitrag von Sara Kipfer.

[18] Ein bemerkenswerter Fall erzählerisch sanktionierter Lüge, der sich mit Gen 27 messen kann, freilich weniger bekannt ist.

Huschais ist, wohl zur Erhöhung der Dringlichkeit, gar nicht die Rede – zu höchster Eile an, und David reagiert sofort (17,21f.).

Danach scheint die Nachrichtenkette aus Jerusalem aufgehoben gewesen zu sein; denn die beiden Priestersöhne bleiben offenbar bei David. Der eine von ihnen, Ahimaaz ben Zadok, wird später als Botenläufer zwischen dem siegreichen Feldherrn Joab und dem in Mahanajim wartenden König figurieren. Noch einmal später wird auch sein Kompagnon Jonatan ben Abjatar eine Botenrolle spielen, indem er Adonija die Thronbesteigung Salomos meldet. So läuft dieser Erzählfaden über die Abschalom-Geschichte weit hinaus.

2 Diachrone Untersuchung

Das große Historienbild von Davids Ringen mit Abschalom gleicht einem kunstvoll gearbeiteten Teppich. Eine Vielzahl verschiedenfarbiger Fäden ist so verwebt, dass einerseits bestimmte Details prägnant hervortreten und andererseits doch die Gesamtübersicht nicht verloren geht. Davids Fünfte Kolonne beim Abschalom-Aufstand stellt ein bestimmtes Bündel solcher Einzelfäden dar, mit einer gemeinsamen Grundfärbung, in sich aber wieder unterschiedlich getönt und ausgerichtet. Sie werden untereinander, sie werden aber auch mit den anderen, stärkeren und schwächeren Fäden des Gesamtbildes verflochten – und bleiben doch je für sich gut erkennbar. Kurz leuchten sie auf, treten dann hinter andere zurück, um irgendwann wieder hervorzutreten; sie schimmern einmal funkelnd, einmal düster. Ohne Bild gesprochen: Die Erzählung zeichnet sich durch eine hohe Kunst der Figurenführung aus.

Gleichwohl ist es sinnvoll, die Frage nach der Text*gestalt* um die nach der Text*genese* zu ergänzen. Denn unter der fein gewebten Oberfläche des jetzigen Textes sind Anzeichen dafür wahrzunehmen, dass er nicht in einem Zuge entstanden ist. Seine insgesamt große Kohärenz lässt es nicht geraten erscheinen, sehr viele Entstehungsstufen anzunehmen. Nach meiner Auffassung kommt man mit zweien aus. Sie zu unterscheiden lohnt deshalb, weil der Text dabei an (literatur-)geschichtlicher Tiefenschärfe gewinnt. Methodisch gilt es vor allem auf die beiden Hauptmerkmale von Textdiachronie zu achten: Widersprüche und/oder Wiederholungen einerseits und unterschiedlich weitgespannte Erzählhorizonte andererseits.

2.1 Die Nebenfrauen

Das Schicksal der zehn Nebenfrauen Davids kündigt sich schon lange vor den Geschehnissen um Abschalom an: in 2Sam 12. Nachdem David sich des Ehebruchs mit Batscheba und des Mordes an Urija schuldig gemacht hat, sucht ihn der Prophet Natan auf und erzählt ihm die Geschichte von dem reichen Mann, der einem Armen sein einziges Schäfchen weggenommen hat. In seiner Empörung fällt David *zwei* Strafurteile: Der Täter müsse sterben, und er habe

für das Lamm vierfachen Ersatz zu leisten (2Sam 12,5f.) – eine etwas seltsame Reihenfolge: Logischer wäre, ihn zuerst Schadenersatz leisten zu lassen und dann hinzurichten.

Natan spricht, nachdem er David als Täter identifiziert und die Missetat beim Namen genannt hat (12,7–9),[19] *zwei* Drohungen aus: erstens, dass das Schwert nicht mehr von seinem Haus weichen werde (12,10), zweitens, dass ihm dereinst seine eigenen Frauen weggenommen werden sollten (12,11f.). Die erste Ankündigung knüpft an das erste, das von David gesprochene Todesurteil an, wandelt es freilich in eine bleibende Todesdrohung gegen das Davidshaus um;[20] diese wird sich in der Ermordung Amnons durch Abschalom, in Abschaloms Aufstand und Ermordung, weiter im Scheba-Aufstand, im Thronfolgekampf zwischen Adonija und Salomo und in noch manchen gewaltdurchtränkten Ereignissen erfüllen, die das Königshaus der Davididen erschüttern sollten. Die zweite Ankündigung bezieht sich offenbar auf das Schadensersatz-Urteil Davids. Sie hat den Wortlaut: „Ich werde gegen dich aus deinem [eigenen] Haus Unheil (רעה) aufstehen lassen und deine Frauen (את־נשׁיך) wegnehmen vor deinen Augen und sie deinem Nächsten[21] geben, und er wird bei deinen Frauen (עם־נשׁיך) liegen vor den Augen dieser Sonne; denn du hast es im Verborgenen getan, ich aber will diese Sache tun vor ganz Israel (נגד כל־ישׂראל) und vor der Sonne.“ Diese Prophezeiung erfüllt sich offenkundig in der Episode von den Nebenfrauen Davids in der Abschalom-Geschichte.

Die einzelnen Nachrichten über das Schicksal dieser Frauen lassen sich relativ leicht von ihrem Kontext abheben. Als Abschalom von Hebron her auf Jerusalem vorrückt, fordert David seine Getreuen auf: „Auf, lasst uns fliehen, denn es gibt für uns [sonst] keine Rettung vor Abschalom“ (15,14a). Seine Diener sind bereit, mit ihm zu gehen (15,15). Dazwischen schiebt sich ein weiterer Aufruf Davids: „Schnell, damit Abschalom uns nicht schnell erreicht und über uns das Unheil (רעה) bringt“ (15,14b). Dieser Satz wäre nicht nötig, zeigt aber auffällige Nähe zu der zweiten Strafandrohung Natans. David (der literarische natürlich!) identifiziert die Rebellion Abschaloms als das von Natan angekündigte „Unheil“ (רעה, 12,11). Natan hatte damals angedroht, sein „Nächster“ werde ihm seine *Frauen* (נשׁיך) wegnehmen. Offenbar deshalb hinterlässt David seinem Sohn jetzt zehn *Nebenfrauen*: ein Akt vorgängiger Schadensbegrenzung. Denn Nebenfrauen rangierten gesellschaftlich auf niedrigerer Stufe als Hauptfrauen. In einer alten Liste wird sprachlich klar

[19] Es muss hier nicht wiederholt werden, dass sich in 12,7–9 zwei Textschichten unterscheiden lassen: eine dtr und eine ältere; vgl. Dietrich 1972, 127–132.

[20] In 12,13f. nimmt Natan, weil David Reue zeigt, diesen persönlich von der Drohung aus und verlagert sie auf das im Ehebruch gezeugte Kind: auch dies eine unverkennbar sekundäre Texterweiterung.

[21] MT hat einen scheinbaren Plural, לרעיך, der aber in Wahrheit ein Singular sein dürfte (vgl. GK §93ss). So muss man nicht auf die gemäß de Rossi „vielen Handschriften“ zurückgreifen, die den Singular לרעך bieten (vgl. BHS). Die LXX übersetzt entsprechend: *τῷ πλησίον σου*.

unterschieden: „Und David nahm weitere *Nebenfrauen und Frauen* (פלשׂגים ונשׂים) aus Jerusalem ...; und es wurden David weitere Söhne und Töchter geboren“ (2Sam 5,13); in der nachfolgenden Auflistung figuriert u.a. Salomo, dessen Mutter Batscheba klar eine Hauptfrau war. Eine weitere Liste aus Davids Hebroner Zeit zählt die ersten sechs Söhne und deren Mütter auf (2Sam 3,2–5) – zweifellos auch sie Hauptfrauen und darum ihre Söhne, voran Amnon und Abschalom, potentielle Thronerben. Söhne von Nebenfrauen hingegen waren anscheinend nicht voll erbberechtigt,[22] und ihre Mütter hatten einen sozial vergleichsweise niederen Status.[23] Da die Wahl von Frauen bei David (und überhaupt bei Königen) in erster Linie nach politischen Gesichtspunkten erfolgte,[24] dürften diejenigen Sippen und Gruppen, die im königlichen Harem durch eine Hauptfrau vertreten waren, von größerem Gewicht gewesen sein als solche, die nur Nebenfrauen stellen durften. Die Abtretung solcher Frauen ist – was nicht zynisch klingen soll – ein politisch begrenzter Verlust.

Nun ist interessant zu sehen, wie die betreffende Nachricht in den Kontext eingefügt worden ist. Die Verse 2Sam 15,16 und 17 beginnen beide mit den fast gleichen Worten: „Und der König zog aus, und das ganze ... folgte ihm auf dem Fuß“ (ויצא המלך וכל־״ ברגליו); abgesehen nur davon, dass ihm einmal „sein Haus“, einmal „das Volk“ folgt, handelt es sich um eine klassische Dublette. Der Gedanke liegt nahe, dass der dazwischen stehende Satz „Und der König ließ zehn Nebenfrauen zurück, das Haus zu hüten“ (15,16b) mittels einer (fast) wörtlichen Wiederaufnahme in die Erzählung eingesetzt wurde. Dabei werden die Nebenfrauen als נשׁים פלגשׁים bezeichnet; normalerweise genügt פלגשׁים, doch durch die Beifügung von נשׁים wird die Nähe des Vorgangs zur Androhung Natans unterstrichen.

Als wenig später Abschalom mit den Seinen in Jerusalem eingerückt ist, gibt Ahitofel ihm als erstes den Rat, die Nebenfrauen Davids in Besitz zu nehmen, und Abschalom scheint diesen Vorschlag umgehend auszuführen (16,21f.). Der Vorgang mutet einigermaßen skurril an: Gibt es mitten in einem politischen Umsturz nichts Anderes zu tun, als auf dem Palastdach (גג) ein Zelt aufzuschlagen und dann „ganz Israel“ (כל־ישׂראל) zuschauen zu lassen, wie der neue Machthaber „eingeht zu den Nebenfrauen seines Vaters“?[25] Nun hatte einst David von eben diesem Dach aus (גג) die schöne Batscheba sich

[22] Die Söhne der Nebenfrauen Abrahams bleiben zugunsten Isaaks vom Erbe ausgeschlossen, Gen 25,6.

[23] Vgl. Engelken 1989, bes. 587f., sowie Plautz 1963, 9: „Die *pîlægæš* steht auf einer niedrigeren sozialen Stufe als die Hauptfrau.“ Bezeichnenderweise wird nirgendwo in den alttestamentlichen Rechtstexten der rechtliche Status der פלגשׁ geregelt.

[24] Vgl. Levenson / Halpern 1980.

[25] Würthwein (1974, 37–39) widerlegt plausibel die immer wieder geäußerte Behauptung, in Juda habe die Übernahme des Harems des Vorgängers gleichsam zum Ritual des Thronwechsels gehört; vielmehr sei das in 2Sam 16,22 Geschilderte nichts anderes als „eine in Israel unerhörte Beschimpfung Davids durch seinen Sohn“, und Ahitofel werde dadurch, dass man ihm einen solch „ruchlosen Rat“ zuschrieb, desavouiert (39).

waschen sehen (11,2), und Natan hatte angekündigt, die Vergeltung für den Ehebruch solle vor „ganz Israel“ (כל־ישׂראל) geschehen (12,11). Die befremdliche Szene auf dem Palastdach ist also nichts anderes als die Erfüllung von Natans zweiter Drohung.

Befremdlich wie die Szene selbst mutet die Rolle an, die Ahitofel dabei spielt. Er, der in seinem zweiten Ratschlag Abschalom zu äußerster Eile treibt (17,1–3), soll zuvor die öffentliche Inbesitznahme von zehn Frauen durch Abschalom veranlasst haben. Gleich, wie dieser Vorgang im Einzelnen vorzustellen sein mag:[26] Er bedeutete allemal eine zeitliche Verzögerung der Verfolgung Davids. So sitzt auch hier das Nebenfrauen-Motiv relativ locker im Erzählkontext. Auffällig ist überdies die von Ahitofel verwendete Terminologie: Abschalom werde sich durch die Inbesitznahme der Frauen bei David „stinkend machen“ (באשׁ Nif.) und dadurch seine Anhänger noch fester an sich binden. Ganz Ähnliches wird von Sauls Revolte gegen die Philister (1Sam 13,4) und vom Konflikt der Ammoniter mit David (2Sam 10,6) berichtet. Jedenfalls dieser zweite Beleg gehört zu einem Textabschnitt, der der alten Erzählung vom Batscheba-Urija-Skandal sekundär vorgeschaltet worden ist, um die Kriegsschuld von David weg auf die Ammoniter zu schieben.[27] Da auch der Auftritt Natans als Gerichtsprophet eine sekundäre Weiterung der Batscheba-Salomo-Novelle ist,[28] bewegen wir uns mit dem Motivzug von den zehn Nebenfrauen nicht auf einer primären, sondern einer sekundären Textebene.

Als ob der dafür verantwortliche Autor die Verwunderung seiner Leserschaft über den merkwürdigen Rat Ahitofels und seine Befolgung durch Abschalom vorausgesehen hätte, bietet er selbst eine Erklärung an (wobei er wieder einmal aus den Kulissen tritt und das Publikum direkt anspricht): Der Rat dieses Mannes sei „in jenen Tagen gewesen, wie wenn man nach dem Wort Gottes fragt“[29] (16,23). Hier werden zwei Motive gebraucht, die wiederum anderswoher aus den Davidgeschichten bekannt sind. Mehrmals – und immer in vom Höfischen Erzähler geformten Reden – wird David verglichen mit dem „Engel Gottes“ (מלאך האלהים), dem nichts verborgen bleibe.[30] Ganz so nah an „Gott“ wie David ist Ahitofel nicht, doch er kommt dem nahe. Auch die Befragung Gottes (Wurzel שׁאל) ist in den David- (und Saul-) Geschichten ein immer wiederkehrendes Thema: David befragt Gott häufig und stets

[26] In der Vorankündigung in 2Sam 12,11 ist immerhin vom „Liegen“ (שׁכב) bei den Frauen die Rede, so dass auch in 2Sam 16,22 nicht nur mit einer symbolischen und darum zeitlich kurz bemessenen Handlung zu rechnen ist.

[27] Hentschel 1990; Hübner 1992, 174.

[28] Früher meinte ich (1972, 132): von DtrP. Mittlerweile denke ich: von HE – freilich erweitert um DtrP-Zusätze in 12,7–9. Vgl. Dietrich 2006, 56–59.

[29] So die wörtliche Übersetzung von כאשׁר ישאל בדבר האלהים.

[30] 2Sam 14,17.20; 19,28.

erfolgreich, Saul nicht häufig und wenig erfolgreich.[31] Nun wird sich auch Ahitofels Rat, der angeblich so viel galt wie eine Gottesbefragung, als wenig glücklich erweisen.

Schließlich die Schlussnotiz über die Nebenfrauen in 2Sam 20,3: Auch sie ist nicht fest im Kontext verankert. Dieser berichtet davon, wie der Benjaminit Scheba die Israeliten auf seine Seite zog und nur noch die Judäer zu David hielten (2Sam 20,2), und wie David daraufhin seinem neuen Heerführer Amasa befiehlt, umgehend die Judäer zur Verfolgung Schebas aufzubieten (20,4). Dazwischen ist, fast störend, von der Einschließung der durch Abschalom kontaminierten Nebenfrauen die Rede. Vermutlich sollte die Geschichte von Davids Flucht und Rückkehr zuerst abgeschlossen sein, ehe die nächste vom Scheba-Aufstand weiterverfolgt wird. Gleichwohl wirkt 20,3 wie ein Fremdkörper.[32]

Damit ist der gesamte Motivzug von den Nebenfrauen, die David dem andrängenden Abschalom überlassen haben soll, einschließlich seiner Vorbereitung in der Gerichtsrede Natans als sekundär erwiesen. Wer mag dafür verantwortlich sein? Sicherlich kein Deuteronomist (oder ein noch jüngerer Ergänzer); dafür gibt es weder ideologisch noch terminologisch Anhaltspunkte. M.E. könnte es sehr wohl der Höfische Erzähler gewesen sein, der über einen genügend weiten Erzählhorizont verfügte und den anscheinend sein Gerechtigkeitssinn zu der Annahme führte, dass David für sein Vergehen an Batscheba und Urija nicht nur an Leib und Leben (dem eigenen oder dem seiner Kinder) büßen, sondern gewissermaßen auch materiellen Schadenersatz leisten musste. Freilich konnte David erwirken, dass die Strafe weniger hart ausfiel, als von Natan angekündigt: Er verlor nicht alle seine Frauen, sondern „nur“ zehn Nebenfrauen. Eine Demütigung war dies gleichwohl, die deutlich macht, dass auch dieser König nicht über den göttlichen und gesellschaftlichen Gerechtigkeitsnormen stand.

Der gleiche Grundgedanke kommt übrigens in der Erzählung vom Tod des Erstgeborenen Batschebas in 2Sam 12,15b–23 zum Ausdruck. Auch sie gehört nicht ursprünglich zur alten Batscheba-Salomo-Novelle, sondern wurde vom Höfischen Erzähler eingesetzt.[33] Auch hier handelt es sich um eine abgemilderte Strafe, stand ursprünglich doch die Todesstrafe für David selbst im Raum. Seine Reue indes hat bewirkt, dass er verschont und dafür das Kind getroffen wird. David empfindet auch dies als Demütigung, gegen die er sich mit aller Kraft wehrt, unter die er sich aber am Ende beugt – um anschließend mit Batscheba ein zweites Kind zu zeugen: Salomo, den späteren Thronerben.

[31] Vgl. 1Sam 22,10.13.15; 23,2.4; 30,8; 2Sam 2,1; 5,19.23 bzw. 1Sam 10,22; 14,37; 28,6.16.

[32] So auch Würthwein 1974, 39f.

[33] Vgl. Dietrich 1997, 260–262.

2.2 Die Priester und ihre Söhne

Die Priester Zadok und Abjatar treten in 2Sam 15,24–29 in die Abschalom-Geschichte ein. Dabei fällt auf, dass sie nicht gleichrangig behandelt werden, sondern Zadok anscheinend auf Kosten Abjatars in den Vordergrund tritt. Zunächst hört man nur von Zadok, dass er zusammen mit den Leviten[34] die Lade bediente, dann wird wie nebenbei noch erwähnt, dass Abjatar opferte.[35] Danach redet David scheinbar nur mit Zadok, um dann – fast meint man: ein wenig widerwillig – auch Abjatar einzubeziehen.

Ähnliches geschieht interessanterweise in der Liste der davidischen Spitzenfunktionäre in 2Sam 8,16–18. Dort werden „Zadok ben Ahitub und Ahimelech ben Abjatar“ als Priester genannt (8,17).[36] Sonst trägt Zadok nirgendwo einen Vatersnamen, und in diesem Fall ist es der Name – des Großvaters Abjatars! Das geht aus der Erzählung von Sauls Massaker an den Priestern von Nob in 1Sam 21f. hervor. Korrekt hätte die Angabe also lauten müssen: „Zadok und Abjatar ben Ahimelech ben Ahitub [waren] Priester“.[37]

Der Grund für solche Ungleichbehandlung lässt sich erahnen. Abjatar hielt beim Ringen um die Thronfolge zu Adonija, Zadok zu Salomo,[38] und Salomo vergaß es keinem von beiden. Wohl deshalb wird die Erinnerung an einen Priester, der zur Zeit Davids mit Zadok auf einer Stufe stand, wiederholt und absichtsvoll verdunkelt. Der literarische Horizont dieser ‚prozadokidischen' Revision der Überlieferung reicht zurück bis 2Sam 8 (womöglich sogar bis 1Sam 21f.) und voraus bis 1Kön 2 (oder 1Kön 4). M.E. muss man hier keinen eigenen Bearbeiter, sondern kann gut den Höfischen Erzähler am Werk sehen, der ja in der Nähe des Jerusalemer Palastes und Tempels tätig gewesen sein wird.

Sein theologisches Profil tritt klar in der kleinen Rede zutage, die David dem Zadok hält: „Bring die Gotteslade zur Stadt zurück. Wenn ich Gnade in Jhwhs Augen finde, wird er mich zurückkehren und ihre Ruhestätte sehen lassen. Wenn er aber sagt: ‚Ich habe keinen Gefallen an dir' – siehe, dann möge er mir tun, wie es gut ist in seinen Augen“ (2Sam 15,25f.). Dieser Passus lässt sich aufgrund einer doppelten Redeeinleitung – in 15,25 wie in 15,27 heißt

[34] Die Erwähnung der Leviten als Träger der Lade wird gern als dtr Einschub (vgl. Dtn 31,9.25, auch Jos 3,3; 8,33; 1Kön 8,4) gewertet. Van Seters (2009, 310) nimmt sie dagegen als willkommenes Argument für seine – als solche kaum glaubhafte – Theorie, die gesamte sog. Thronfolgeerzählung sei ein nachexilischer Nachtrag zur Davidgeschichte.

[35] Das Sätzchen ויעל אביתר findet sich sogar nur in MT. Die LXX scheint es entweder nicht vorgefunden oder überlesen zu haben.

[36] So MT, doch weichen die Versionen und auch 1Chr 18,16 nicht davon ab.

[37] Ganz schlicht lautet die entsprechende Angabe in der zweiten davidischen Beamtenliste im sog. Anhang zu den Samuelbüchern (also außerhalb von deren hauptsächlichem Erzählzusammenhang): „Zadok und Abjatar waren Priester“ (2Sam 20,25).

[38] 1Kön 1,7f.19.25.34.39.

es wortgleich: „Und der König sagte zu Zadok“ – leicht herauslösen.[39] Seine Formulierungen sind wohlerwogen. Die Wendung „Gnade finden in den Augen Jhwhs“ findet sich sonst nirgends in den Samuelbüchern,[40] und auch, dass Jhwh an jemandem oder etwas „(keinen) Gefallen findet“ (חפץ), wird selten gesagt.[41] Zu der Formulierung „Er [Jhwh] tue mir, wie es gut ist in seinen Augen“ (יעשׂה לי כאשר טוב בעיניו) gibt es indes signifikante Parallelen: In 1Sam 3,18 antwortet Eli auf die vernichtende Mitteilung dessen, was Gott dem Samuel während der Nacht eröffnet hat: „Es ist Jhwh. Er tue das Gute in seinen Augen“ (הטוב בעיניו יעשׂה). In 2Sam 10,12, nachdem er einen Schlachtplan gegen die Ammoniter und Aramäer entwickelt hat, sagt Joab unerwartet fromm und feierlich: „Und Jhwh wird/soll das Gute in seinen Augen tun“ (ויהוה יעשׂה הטוב בעיניו).[42] In 2Sam 11,27b schließlich gibt der Erzähler das göttliche Urteil zur Batscheba-Urija-Affäre bekannt: „Böse war in den Augen Jhwhs die Sache, die David getan hatte“ (וירע הדבר ... בעיני יהוה). Jedenfalls an den letzten beiden Stellen bewegen wir uns auf einer sekundären Textebene, genauer: haben wir es wohl mit keinem anderen zu tun als dem Höfischen Erzähler.[43] Ob er auch 1Sam 3,18 formuliert oder sich die dortige Formulierung zum Vorbild genommen hat, kann offenbleiben.

Durch den Einschub von 2Sam 15,25f.[44] betont der Höfische Erzähler, dass David auf die Lade nur mit Schmerzen und in tiefer Gottergebenheit verzichtete – und nicht etwa aufgrund irgendwelcher Nützlichkeitserwägungen. Um solche freilich geht es gleich im Anschluss. In 15,27f. fordert David die Pries-

[39] Eng verwandt damit ist die fromme Rede, die David dem Abischai auf den Vorschlag hin hält, den unbotmäßigen Schimi zu töten: 2Sam 16,10–12.

[40] Sonst geht es immer darum, in den Augen von Menschen Gnade zu finden: 1Sam 16,22; 20,3.29; 27,5; 2Sam 14,22; 16,4.

[41] Vgl. nur noch 1Sam 2,25 (Jhwh war darauf aus, die Eliden zu töten); 15,22 (Jhwh hat kein Gefallen an Opfern); 2Sam 22,20; 23,5 (Jhwh hat Gefallen an David – eine Aussage aus den beiden Liedern am Ende der Sam-Bücher). Im Übrigen sind immer Menschen das Subjekt, während die Objekte wechseln können: 1Sam 18,22 (Saul an David); 19,1 (Jonatan an David); 2Sam 20,11 (Soldaten an Joab); 24,3 (David an der Volkszählung).

[42] Ansonsten dominiert der profane Gebrauch, wonach etwas „gut in den Augen“ von jemandem ist: 1Sam 1,23 (in den Augen Hannas); 11,10 (der Ammoniter); 14,36.40 (Sauls); 29,6 (Achischs); 2Sam 3,19 (Israels und Benjamins); 19,19.28.38.39; 24,22 (Davids).

[43] Veijola hingegen (1975, 44f.) hält 2Sam 15,25f. für dtr.

[44] Nach Würthwein (1974, 43) wären auch noch die Verse 15,24 und 15,29 sekundär, womit die *Lade* aus der älteren Textfassung verschwände. Dies scheint mir aus literarkritischen und aus (literar-)historischen Gründen nicht plausibel: Für die Ausgrenzung auch des Anfangs- und des Schlussverses der Episode lassen sich keine textlichen Gründe benennen; und das uralte Element der Portabilität der Lade und ihrer Mitführung im Krieg (vgl. 1Sam 4 und 2Sam 11,11) wird Jahrhunderte nach ihrer Verbringung ins Allerheiligste des Salomonischen Tempels kaum mehr repristiniert worden sein.

ter auf, in die Stadt zurückzukehren, um dort zusammen mit ihren Söhnen ein verdecktes Nachrichtensystem aufzubauen. Offenbar gelangen wir hier auf eine ältere Textebene, in der es betont um die Priester als Mitglieder einer Fünften Kolonne geht. Hier hat der Höfische Erzähler höchstens insofern eingegriffen, als er auch jetzt wieder Zadok gegenüber Abjatar hervorzuheben scheint:[45] David spricht von „deinem Sohn Ahimaaz und Jonatan, dem Sohn Abjatars", als wäre dieser nicht in der Nähe (15,27) – obwohl er gleich danach eine pluralische Anrede gebraucht („Seht!", 15,28). Auch der Abschluss wirkt etwas uneben: Es „brachte [!][46] Zadok und Abjatar die Gotteslade nach Jerusalem zurück und setzten [!][47] sie dort nieder" (15,29).

In 2Sam 17,15–22 dann sieht man den priesterlichen Nachrichtendienst in Aktion. Huschai informiert „Zadok und Abjatar, die Priester" (jetzt einmal einträchtig nebeneinander, 17,15), und diese leiten die Information auf die beschriebene Weise weiter. Die spannende Episode über das knappe Entkommen der Priestersöhne vor den Häschern Abschaloms könnte in dem Dorf Bahurim lokal verankert sein. Anscheinend wird man hier eines weiteren alten Überlieferungsstücks ansichtig.[48]

Ein solches dürfte *nicht* in dem Botenwettlauf zwischen Ahimaaz ben Zadok und dem Kuschiter in 2Sam 18,19–32 vorliegen. Dafür ist die Szene zu sehr auf den um seinen Sohn bangenden David fokussiert und lehnt sie sich zu eng an andere, teils weit entfernt stehende Botenszenen an:[49] beides Hinweise auf die Verfasserschaft des Höfischen Erzählers. Analoges gilt für die Botenszene mit Jonatan ben Abjatar, dem einstigen Kompagnon des Ahimaaz, nach Salomos Machtergreifung (1Kön 1,41–48). Sie ist bis in einzelne Begriffe parallel – besser: reziprok – zu Ahimaaz' Botenlauf gestaltet: Von beiden wird erhofft, dass sie „gute Nachricht" überbringen, doch beide sind in gewisser Weise Unheilsboten.[50] Freilich stand Jonatan beim Thronwechsel auf der Verlierer-, Ahimaaz auf der Siegerseite; entsprechend wird die Familie des einen

[45] Vgl. den erwähnten, schwer erklärlichen Wechsel von singularischen und pluralischen Verbformen.

[46] MT: וישב; LXX^{LA} haben hier indessen den Plural ἀπέστρεψαν, LXX^{B} aber wiederum den Singular ἀπέστρεψεν.

[47] Der Plural nur in MT, in den LXX-Versionen hingegen hier generell der Singular (mit verschiedenen Verben).

[48] Für Van Seters hingegen (2009, 315) ist sie der Kundschaftergeschichte von Jos 2 nachgebildet.

[49] Vgl. 1Sam 4,12–18; 2Sam 1,1–16; 4,9–12; 11,18–25; 12,18 und dazu den Beitrag von Tamarkin Reis (2006), in dem betont wird, dass David in all diesen Szenen als kühl kalkulierender Politiker erscheine: Er töte Boten nicht, wie man meinen könnte, wegen der schlechten Nachrichten, die sie überbringen (und damit irrational), sondern weil und sofern ihre Tötung für ihn politisch nützlich ist. Obwohl bedenkenswert, ist diese Sichtweise vielleicht zu stark historisch und zu wenig literarisch ausgerichtet.

[50] Näheres zur sprachlichen und formalen Gestaltung dieser beiden Botenszenen bei Dietrich 1997, 270f.

aus Jerusalem verbannt, die des anderen aber zur führenden Priesterfamilie in Jerusalem (1Kön 2,26f.35; 4,2).[51]

Damit bewegen wir uns indes weit außerhalb der Geschichte von Abschaloms Rebellion. In dieser – genauer: in dem älteren Textstratum, das dem Höfischen Erzähler vorlag – gehören die beiden Priester mit ihren Söhnen einträchtig zur Fünften Kolonne Davids.

2.3 Der Ratgeber

Oben auf dem Ölberg trifft David auf „Huschai, den Arkiter", der alle Zeichen von Trauer über den Weggang des Königs zeigt (2Sam 15,32). David sendet ihn nach Jerusalem zurück mit einem doppelten Auftrag: Er soll einerseits – offenbar als Ratgeber – dem Einfluss Ahitofels entgegenwirken, andererseits ihm, David, Nachrichten aus dem Königspalast zukommen lassen (15,33–36).[52] Der Auftrag ist offensichtlich heikel, und Huschai geht ihn mit Raffinesse an. Zunächst huldigt er Abschalom emphatisch: „Es lebe der KöZnig! Es lebe der König!"[53] (2Sam 16,16b). Als Abschalom lauernd fragt, warum Huschai seinen „Freund" derart hintergehe, antwortet dieser: „Wen Jhwh, wen dieses Volk und wen jedermann in Israel erwählt hat, zu dem werde ich gehören, und bei dem werde ich bleiben!" (16,18). Die Worte sind äusserst geschickt gesetzt. Der Huldigungsruf lässt offen, *wer* der „König" ist, der „leben" soll.[54] Abschalom soll natürlich denken, *er* sei gemeint. Und wenn Huschai dem dienen will, den Jhwh und das Volk „erwählt" haben, soll Abschalom wiederum denken, das sei er, doch könnte (und wird!) Huschai an David denken.[55] Zu der von Huschai geübten Kunst doppeldeutiger Rede gibt es mehrere Parallelen in den Davidgeschichten. In 1Sam 29,8 erklärt David seinem Lehensherrn, dem König Achisch von Gat, vor der Entscheidungs-

[51] In 1Kön 4,4 werden allerdings noch Zadok und Abjatar nebeneinander als Oberpriester im Dienst Salomos aufgeführt. Sollte die Ministerliste in 1Kön 4,2–5 aus der allerersten Zeit Salomos stammen – oder sind hier versehentlich die Angaben aus 2Sam (8,17 und) 20,25 fortgeschrieben? Zur gesellschaftlichen Position und politischen Funktion der Priester(familien) vgl. den erhellenden Beitrag von Jeremy Hutton in diesem Band.

[52] Der Auffassung Rudnigs (2006, 223–233, überblickend 373) und auch Huttons (in diesem Band), die Erzählzüge von „Huschai dem Berater" und von „Huschai dem Spion" seien literarkritisch zu trennen, vermag ich nicht zu folgen.

[53] Die Wiederholung fehlt in LXX und in zwei hebräischen Handschriften – eher zum Nachteil des Textes.

[54] Das ist schon mehrfach bemerkt worden, z.B. von Conroy 1978, 114 und Hagan 1979, 315f.

[55] Gemäß den vorangehenden Erzählungen ist David der, der von Jhwh und Israel erwählt worden ist: verbaliter in 1Sam 16,8–10; 2Sam 6,21, der Sache nach in 2Sam 3,17–21; 5,1–3. Über Abschalom gibt es derartige Aussagen nicht, sondern nur die, dass er „das Herz der Männer Israels stahl" (2Sam 15,6).

schlacht gegen Saul, er wolle unbedingt mitziehen und gegen die „Feinde“ seines „Herrn“ kämpfen. Auch diese Worte sind doppelbödig, und Achisch bemerkt das nicht; er betrachtet natürlich sich als den „Herrn“ und die Israeliten als die „Feinde“, während David nach wie vor Saul für seinen „Herrn“ und die Philister für dessen „Feinde“ halten könnte (und nach Meinung des Autors gewiss gehalten *hat*). Der Erzähler legt uns nahe zu denken: Wären die Philister nicht misstrauisch geworden – David hätte die Niederlage Israels auf den Gilboa-Bergen abwenden können.

Ein weiteres Beispiel verdeckter Rede findet sich im näheren Kontext: Nach der Schlacht gegen Abschalom weiß Ahimaaz ben Zadok genau, warum es gefährlich ist, David die Siegesbotschaft zu überbringen: Bei der Schlacht ist auch sein Sohn Abschalom ums Leben gekommen. Ahimaaz versteht es, seine Worte so zu wählen, dass dieser tragische Aspekt ausgeklammert bzw. vernebelt wird (2Sam 18,28f.). So erhält David Gewissheit über das Schicksal seines Sohnes erst von dem zweiten Boten, dem Kuschiter.

Der Kunst der zweisinnigen Rede bedienen sich noch zwei weitere Erzählfiguren. Der Prophet Natan möchte den König zur Rede stellen wegen des Batscheba-Urija-Skandals – und erzählt dazu die Geschichte von einem armen Mann, dem ein Reicher sein einziges, geliebtes Schäfchen weggenommen hat (2Sam 12,1–6). Und eine weise Frau aus Tekoa, die David zur Milde gegen den Brudermörder Abschalom bewegen will (bzw. dies im Auftrag Joabs tun soll), erzählt von ihren beiden Söhnen, von denen einer den andern getötet habe und nun seinerseits getötet werden solle, so dass sie beider Söhne beraubt werde (2Sam 14,5–7). In beiden Fällen nimmt David die Geschichten für bare Münze und fällt Entscheide, die ihn selbst betreffen.

Es ist kein Zufall, dass es sich in allen genannten Fällen um *Reden* handelt. Reden sind in der erzählenden Traditionsliteratur der bevorzugte Ort, an dem Gesamterzähler oder Redaktoren ohne Störung des Handlungsablaufs in die von ihnen weiterzugebende Tradition eingreifen können. Gute Beispiele dafür sind etwa die Reden, die in den beiden Verschonungsgeschichten 1Sam 24 und 26 Saul und David und die in der Abigajil-Geschichte 1Sam 25 Abigajil und David führen. M.E. war es kein anderer als der Höfische Erzähler, der durch diese Redepartien den berichteten Ereignissen die ihm angemessen scheinende Deutung gab.[56] In solchen Passagen erweist er sich als Meister einer Kunst, die man bei Hofe zu beherrschen hatte, wenn man an höherer und höchster Stelle schwierige Sachverhalte und unangenehme Wahrheiten vorzubringen beabsichtigte. In welchem Umkreis solche Redekunst gepflegt wurde, erhellt sich aus Weisheitsadmonitiven wie: „Fürchte Jhwh, mein Sohn – und den König!“ (Spr 24,21) oder: „Wessen Lippen anmutig sind, dessen Freund ist der König“ (Spr 22,11).

Ist es Zufall, dass Huschai mehrere Male betont als der „Freund“ (רע[ה]) Davids bezeichnet wird?[57] Laut der salomonischen Ministerliste 1Kön 4,2–5

[56] Vgl. Dietrich 2004.

[57] 2Sam 15,37; 16,16.17.

war dies der offizielle Titel eines hohen Würdenträgers bei Hofe.[58] Vermutlich war der רעה המלך „eine Vertrauensperson, die den König berät und aktiv um die Sicherung seiner Herrschaft bemüht ist".[59] In den Ministerlisten Davids (2Sam 8,16–18; 20,23–26) fehlt zwar ein Träger dieses Titels, doch scheint eben Huschai die betreffende Funktion schon ausgeübt zu haben. Er gehörte der Sippe der Arkiter an, die offenbar in der Gegend von Atarot, westlich von Bet-El, ansässig war und zum Stamm Efraim zählte.[60] Demnach war Huschai Israelit und damit Repräsentant des Nordens in der von David errichteten Doppelmonarchie. Sein Gegenspieler Ahitofel hingegen stammte aus der südlich von Jerusalem gelegenen, also judäischen Ortschaft Gilo.[61] Da der Aufstand Abschaloms wesentlich von den Nordisraeliten getragen worden zu sein scheint, erklärt sich so vielleicht zu einem Teil der Triumph des Israeliten Huschai über den Judäer Ahitofel. Wir kommen mit all diesen Erwägungen wieder auf die älteste Textebene, die relativ nahe an die Ereignisse des Abschalom-Aufstandes heranzuführen scheint.

Der Höfische Erzähler verlieh Huschais kühnem Einsatz für seinen „Freund" David zusätzlichen rhetorischen Glanz. In der ursprünglichen Erzählung hatte er auf Abschaloms misstrauische Frage hin (2Sam 16,17) lediglich das geantwortet, was David ihm zu sagen empfohlen hatte: dass er eben die Seite gewechselt habe (vgl. 16,19 mit 15,34). Durch die vom Höfischen Erzähler eingefügten, raffiniert doppelbödigen Aussagen in 16,16.18 versteht er es nun, den nach der Macht gierenden, eitlen Abschalom zu blenden.

Es folgt die Szene vom Berater-Wettstreit vor Abschalom. Auch von ihr ist noch eine Grundfassung erkennbar, die der Höfische Erzähler auf markante Weise erweitert und verändert hat. Den ersten Hinweis gibt eine Spannung im Text von 2Sam 16,20: Seltsamerweise wendet sich Abschalom mit einer pluralischen Aufforderung an Ahitofel: הבו לכם עצה, „Gebt euren Rat!" Nimmt man den Plural ernst,[62] werden von mindestens zwei Leuten Ratschläge verlangt: von Ahitofel – und von Huschai (der eben nicht entlassen wurde, sondern wie Ahitofel vor Abschalom und seinen Leuten steht).

Ahitofel nimmt zuerst das Wort. Es folgt die unsägliche Aufforderung, zu den zehn Nebenfrauen „einzugehen". Wir haben sie bereits dem Höfischen Erzähler zugewiesen und können sie jetzt beiseite lassen. Ahitofel setzt ohne eigene Aufforderung erneut ein: „Und Ahitofel sagte zu Abschalom" (2Sam 17,1, vgl. die wortgleiche Formulierung in 16,21). Es folgt jener Rat (bzw.

[58] Vgl. 1Kön 4,5: „Sabud ben Natan, der Freund des Königs". MT hat hier, anders als LXX, noch das Wort כהן, „Priester", das wohl fehl am Platz ist.

[59] Rüterswörden 1985, 73; dort in Anm. 12 weitere Spezialliteratur, danach eine ausführliche Diskussion der altorientalischen Parallelen (74–77).

[60] Vgl. Jos 16,2, dazu auch 16,5 und 18,13.

[61] Vgl. Mazar 1992.

[62] Gleich, ob es sich bei הבו um einen regulären Imperativ des Verbs handelt (so HAHAT[18], 445) oder um eine zur Interjektion erstarrte Wendung (so HALAT 236f., s.v. הב): es ist ein Plural, was durch das Pluralsuffix in לכם noch unterstrichen wird.

Ahitofels persönliches Anerbieten), David sofort nachzusetzen, seine Krieger auseinanderzutreiben und ihn allein zu töten (17,2f.), was Abschalom und alle „Ältesten Israels“ einleuchtend finden (17,4).

Folgt man der eingeschlagenen Spur und denkt sich Huschai als neben Ahitofel stehend, dann würde darauf sofort *sein* Ratschlag folgen: „Und Huschai sagte zu Abschalom“ (17,7). Davor steht aber jetzt ein Passus, in dem Huschai als *nicht* anwesend vorgestellt ist, sondern eigens herbeigerufen, von Abschalom über Ahitofels Ratschlag informiert und zur Stellungnahme aufgefordert werden muss (17,5f.), worauf Huschai tatsächlich ausgiebig zu Ahitofels Vorschlag Stellung nimmt, deutlicher: ihn destruiert (17,8–10). Auch dies ist wieder, wie in der synchronen Analyse gezeigt, ein besonderes rhetorisches Glanzstück: wie die Kampfkraft Davids und seiner Leute gerühmt und so Abschalom und seinen Leuten der Schneid abgekauft wird. Die Kunst, sich so haarscharf an einem Abgrund zu bewegen – ein Wort zuviel, und Huschai wäre als Propagandist seines „Freundes“ entlarvt –, ist dem Höfischen Erzähler wohl zuzutrauen. Die ältere Vorlage kommt wieder in 17,11 zum Zuge: „Ich rate...“. Mit dem nachfolgenden Rat (17,11–13) setzt Huschai einen Kontrapunkt zu demjenigen Ahitofels, den er zuvor nur knapp als „diesmal nicht gut“ qualifiziert hat (17,7). Die literarische Naht zwischen 17,7 und 17,8 ist noch an der doppelten Redeeinleitung „Und Huschai sagte“ erkennbar. Huschais Gegenvorschlag, der auf die Sicherheit überlegener Truppenstärke (in Wahrheit: auf Zeitverzug) abzielt, findet bei Abschalom „und der gesamten Mannschaft Israels“ Anklang (17,14a), während Ahitofel nur die „Ältesten“ überzeugt hatte. Huschais Vorzug war, dass er einerseits Abschalom die Führung des Feldzugs überlassen, andererseits gleichsam populistische Töne angeschlagen hatte: Wir alle (wir Israeliten) wollen die anderen (die Judäer und die Söldner Davids) vernichten!

Der Höfische Erzähler indes sieht noch ganz andere Zusammenhänge. In dem theologischen Kommentar 2Sam 17,14b erklärt er das Scheitern Ahitofels (und mit ihm Abschaloms) als den Willen und das Wirken Jhwhs. Danach kann er wieder der älteren Erzählung das Wort lassen: Huschai instruiert die Priester und fordert durch sie David auf, sich schleunigst weiter in Richtung Osten zurückzuziehen (17,15–22). Hätte Ahitofel sich durchgesetzt, wäre ihm dazu keine Gelegenheit mehr geblieben. Nun aber, durch den Zeitgewinn, den Huschai ihm verschafft hatte, war ihm der Rückzug nach Gilead und die Konsolidierung seiner Truppen möglich. Logisch fügt sich daran der knappe Bericht von der Resignation und dem Suizid Ahitofels an (17,23), womit der Beraterwettstreit endgültig entschieden ist.

3 Situierung der Ergebnisse im Forschungskontext

Die synchrone Analyse der Passagen über Davids Fünfte Kolonne zeigt ein eindrucksvoll geschlossenes und doch kunstvoll farbiges Bild. Die in die Umgebung Abschaloms eingeschleusten Frauen und Männer bringen die zunächst

äußerst schwungvoll und erfolgreich verlaufene Rebellion ins Stocken und schließlich um ihren Erfolg, hauptsächlich, indem sie dem geflüchteten König die nötige Zeit verschaffen, sich und seine Entourage in Sicherheit zu bringen, seine militärischen Kräfte zu konsolidieren und den Schauplatz der bevorstehenden Schlacht zu bestimmen. So wird verständlich, warum ein König, dessen Volk weitestgehend zu seinem Gegner übergelaufen zu sein scheint, am Ende doch siegen und an die Macht zurückkehren kann.

Die Stringenz der Abschalom-Erzählung – auch und nicht zuletzt in der Darstellung von Davids Fünfter Kolonne – bietet einer synchron operierenden Exegese ein hervorragendes Betätigungsfeld. Das haben schon die Väter der Hypothese von der sog. Thronfolgegeschichte – Leonhard Rost und, in geringerem Ausmaß, Gerhard von Rad – gewusst und genutzt. Sie datierten die literarisch und theologisch so hochstehende Gesamterzählung in die Salomozeit, trauten ihr hohen historischen Informationswert zu und ließen sie „in maiorem Salomonis et Davidi et Dei gloriam" verfasst sein. An diesem Ansatz ändert sich nicht viel, wenn andere Autoren (wie der Romancier Stefan Heym oder auch Ernst Würthwein und John Van Seters) in der Erzählung subtile Kritik an David, andere gerade umgekehrt eine politisch fragwürdige „apology" für seine zahlreichen Verbrechen (so Paul Kyle McCarter[63] oder Steven L. McKenzie[64]) meinen erkennen zu können. In diesen und ähnlichen Arbeiten wird die Abschalom-Erzählung (im Kontext der Thronfolgegeschichte) auf einen hoch begabten, zeitnah schreibenden[65] Autor zurückgeführt.

Andere Exegeten, die sich ganz auf die Ebene des vorliegenden Endtextes konzentrieren, interessieren sich kaum oder gar nicht für dessen Entstehungszeit und seinen historischen Stellenwert, sondern einzig für seine sprachliche, strukturelle, literarische, narrative, auch psychologische Gestaltung (genannt seien Charles Conroy, Robert Polzin, Jan P. Fokkelman, Robert Alter, Hans-Jürgen Dallmeyer, Jean-Marie Carrière und Shimon Bar-Efrat). Auch sie kommen bei der Abschalom-Erzählung voll auf ihre Kosten.[66]

An exegetischen Arbeiten, die nach einer möglichen Textdiachronie fragen, lassen sich gemässigte und radikale unterscheiden. Die „radikalen" sind neueren Datums.

- Alexander A. Fischer spricht in einer kürzeren Studie nur relativ pauschal von einem „alten Kern" der Abschalom-Geschichte, den er in 2Sam 18,1–19,9 sucht, d.h. im eigentlichen Schlachtbericht, wobei das kriegerische

[63] McCarter 1981.

[64] McKenzie 2000, 162–169. Vgl. das bezeichnende Dictum 165: „While the outline of the Abschalom story may be basically historical, the stress on David's gentleness is apologetic."

[65] Dieses Letzte gilt natürlich nicht für Van Seters (1983 und 2009), der die gesamte „Thronfolgeerzählung" nach-dtr entstanden, das heißt: frei erfunden sein lässt.

[66] Wie etwa Bar-Efrat (2009, 167–177) den „Kampf der Berater" zwischen Ahitofel und Huschai nachgestaltet und ausinterpretiert, ist ein Glanzstück der Auslegungskunst.

Geschehen seiner Meinung nach nicht weit nördlich von Jerusalem zu lokalisieren ist und David sich nirgendwo anders befand als in – Jerusalem. Die Idee eines Entweichens über den Jordan nach Mahanajim sei eine späte Erfindung, die den nach Babylonien deportierten Juden David als Leidensgenossen nahebringen sollte. Damit wird die gesamte hier untersuchte „Fünfte Kolonne Davids" historisch obsolet.

- Thilo A. RUDNIGS detaillierte Untersuchung kommt zu kaum weniger radikalen Ergebnissen. Aus der Abschalom-Erzählung sind ein paar wenige, kurze Passagen als davidzeitlich anzusehen: zwei Teilverse in 2Sam 15, einer in 2Sam 17, ein ganzer und fünf Teilverse in 2Sam 18.[67] Eine salomozeitliche Redaktion habe sich in einem einzigen Viertelvers, 2Sam 15,1aα, eingeschrieben. Dieses schmale Textcorpus sei bis ans Ende der Königszeit unverändert überliefert worden, um dann exilisch und nachexilisch vielfach überarbeitet und erweitert zu werden: etwa durch eine „Itinerarschicht" (die das lokale Hin und Her Davids und Abschaloms eingetragen habe), eine dreistufige Ratgeber-Bearbeitung und eine zweistufige Nachrichtendienst-Bearbeitung (aus dem 3. Jahrhundert!) – kurzum: Die Abschalom-Geschichte mitsamt der Fünften Kolonne Davids ist im Wesentlichen eine späte, phantasiereiche Fiktion.

Ich brauche nicht zu betonen, dass mein Bild der Textentstehung sich von solchen Ansätzen stark unterscheidet. Es steht den „gemäßigten" diachronen Ansätzen näher, von denen hier einige kurz skizziert seien.

- Nach Ernst WÜRTHWEIN wurde eine alte, politisch-profane, david- und salomofeindliche Thronfolgeerzählung durch eine Reihe von Zusätzen in eine theologische, prodavidisch-prosalomononische Darstellung umgewandelt. In dem hier behandelten Textbereich soll auf diese Überarbeitung das Nebenfrauen-Motiv, die Erwähnung der Lade, der Auftritt Huschais als Gegenspieler Ahitofels sowie die Nachricht von dessen Suizid zurückgehen.[68] Fragwürdig daran ist die Entgegensetzung von „politischer" und „theologischer" Geschichtsschreibung, die Herauslösung der Lade, des Ratschlags Huschais und des Selbstmords Ahitofels, während umgekehrt die Einführungsrede Huschais vor Abschalom (2Sam 16,16–19) komplett dem alten Text belassen wird.
- François LANGLAMET rechnet zu einem alten „récit de la révolte" zwar die Spionagetätigkeit der Priester (mit Lade, ohne Leviten), auch diejenige Huschais, schreibt aber vieles andere späteren Bearbeitern zu: das Nebenfrauenmotiv, Davids fromme Rede an Zadok, Huschais Vorstellung vor Abschalom, seine Beratertätigkeit, erstaunlicherweise auch die Episode vom Entkommen der Priestersöhne vor ihren Verfolgern sowie den Suizid

[67] Genau: 15,1aβγb.12b; 17,22abα$_1$; 18,1a.6.9b.15aαb.16a.17a; dazu einige Verse aus der Vorgeschichte: 13,*1.14b.23.28a.29.38; 14,23.

[68] WÜRTHWEINS (1974) Bearbeitungsschicht im Bereich der Texte zur „Fünften Kolonne" in Ziffern: 2Sam 15.16b.(17a.)24–26.29.31; 16,21–23; 17,5–14.23; 20,3–5.

Ahitofels.[69] Man fragt sich, warum in der ältesten Fassung David nicht aufgrund des Rates Ahitofels noch am Jordan vernichtet wurde.

- Sophia Katharina Bietenhard rechnet ebenfalls mit einem alten Bericht von Abschaloms Revolte, den sie aber materialiter nicht mehr näher zu umreißen wagt; jedenfalls habe er noch keine prodavidische, sondern eine proisraelitische Tendenz gehabt. Literarisch fassbar sei erst die Darstellung des „prodavidischen Thronfolgeerzähler[s] S 2“, der das „klägliche Scheitern des Aufstandes“ mit Mängeln Abschaloms und Vorzügen Davids erklärt. Die gesamte „Fünfte Kolonne“ jedoch – Frauen, Priester, Berater – sei erst zur Joschijazeit von einem „prodynastischen Redaktor S 3“ eingebracht worden.[70] Warum aber, so fragt man sich, hat in den älteren Versionen Abschalom den Krieg verloren?
- Stefan Seiler – ein Erlanger, der sich wieder ganz in den Spuren des Erlangers Leonhard Rost bewegt – glaubt an eine umfassende, frühkönigszeitliche Thronfolgegeschichte, die nur wenige jüngere Erweiterungen erfahren habe: in unserem Textbereich lediglich Davids fromme Rede an Zadok sowie das Motiv der Nebenfrauen.[71]
- Ina Willi-Plein weist noch mehr Textmaterial der ältesten Schicht zu, die ihrer Meinung nach aus dem 9. Jahrhundert stammt, von 1Sam 14 bis 1Kön 4 reicht, und die sie „Davidshausgeschichte“ nennt. Ihr werden aus den Texten über die Fünfte Kolonne lediglich vier Verse abgesprochen: Davids Weisung an die Priester, die Lade nach Jerusalem zurückzubringen und ihn von dort aus mit Nachrichten zu versorgen.[72] Doch warum soll die Beauftragung der Priester in 2Sam 15 wegbleiben, wenn ihre Zusammenarbeit mit Huschai in 2Sam 17 doch ausführlich berichtet wird? Und gibt es nicht doch schlagende Argumente gegen die Ursprünglichkeit des Nebenfrauen-Motivs?
- Ferdinand Ahuis[73] möchte *vor* meinem „Höfischen Erzählwerk“ und *vor* Ina Willi-Pleins „Davidshausgeschichte“ eine noch ältere Quelle positionieren, die „Thronnachfolgeerzählung“ Rost'schen Angedenkens, die von Frauen um Batscheba verfasst sein soll. Ihr weist er von unseren Texten im Wesentlichen den zweiten Rat Ahitofels und dessen Verrat durch Huschai (über die Priester) an David zu. Huschais Auftreten als Ratgeber sowie das Nebenfrauenmotiv seien in der „Davidshausgeschichte“ nachgetra-

[69] Langlamets (1980, 421.425) Grundtext, betreffend die „Fünfte Kolonne“, in Ziffern: 2Sam 15,15.16a.17b–22.23aαb.*24.27–30.32f.34aα.35–37; 16,15b.20a.20bβ; 17,*1–4.15a.16.*17.18bα.21aδb.22; 20,1–3aα.6f.

[70] Bietenhards (1998, 301f.) Redaktor in Ziffern: 2Sam 15,15a.16b.17a.24–26.30–32; 16,16–19.20bα.21b.23; 17,2aβγb.3b.5–14.15b.17–23.

[71] Seiler 1998, 148f.214f. Erstaunlicherweise ist aber die Erwähnung der Lade inbegriffen. Seiler weist seiner zeitlich nicht näher bestimmten „Redaktion“ zu: 2Sam 15,16b.17a.*24–26.29; 16,21f.; 20,3.

[72] Sekundär laut Willi-Plein (2004, 167): 2Sam 15,24–26.29.

[73] Ahuis 2007, 52–59.

gen worden, der Spionageauftrag an die Priester wie auch die Erwähnung der Lade im Höfischen Erzählwerk, die fromme Rede Davids an Zadok gar erst von einem Deuteronomisten. Somit ergeben sich, über ein halbes Jahrtausend verteilt, vier Schichten, von denen schon die allererste einen Erzählbogen von 2Sam 10 bis 1Kön 2 gespannt hätte.

Innerhalb dieser Wolke mehr oder minder „gemäßigter" Zeugen bewegt sich die oben von mir bezogene Position ungefähr in der Mitte. In ihr ist mit nur zwei Textschichten gerechnet: einer ersten, die mutmaßlich recht nah an der Frühen Königszeit, und einer zweiten, die nach dem Untergang des Nordreichs entstanden ist. Diese zweite Ansetzung ist anderswo mehrfach begründet worden.[74] Deshalb hier nur ein paar Argumente für die relative Frühdatierung der älteren Schicht: Die Nachricht, eine Einheit von „Gatitern" habe auf der Seite Davids gekämpft (genauso wie die frühere, David habe dem Stadtkönig von Gat als Vasall gedient), atmet historische Authentizität, wurde doch diese Philisterstadt nach übereinstimmenden textlichen und archäologischen Zeugnissen im späten 9. Jahrhundert von den Aramäern zerstört und spielte danach keine Rolle mehr.[75] Die Notiz, die Priesterschaft habe die Lade mit in den Kampf gegen Abschalom nehmen wollen, zeigt insofern Zeitkolorit, als nach der Festsetzung der Lade im Tempel Salomos nie mehr etwas von ihrer Nutzung als tragbares Kriegspalladium verlautet. Das Hofamt „Freund des Königs" scheint nach der Frühen Königszeit außer Gebrauch gekommen zu sein. Eine Figur wie der Giloniter Ahitofel – zuerst Chefberater Davids, dann von Abschalom angeworben, von diesem aber doch nicht gewürdigt und faktisch in den Selbstmord getrieben – wirkt in ihren scharfen Konturen authentisch; zudem taucht er in der Liste der „Dreißig" als Vater eines der Elitekrieger Davids auf.[76] Die tragende Rolle „Israels", d.h. der Nordstämme, beim Aufstand Abschaloms ist so schwer erfindbar, wie sie plausibel ist, zeigen doch der Scheba-Aufstand und die sog. Reichsteilung den gleichen sezessionistischen Impetus des Nordens gegenüber dem davidischen Süden.

Es scheint, dass die ältere Schicht nicht über die Darstellung des Abschalom-Aufstands hinausgereicht hat. Schon in ihr wird berichtet, dass David einige Vertraute ins gegnerische Lager eingeschleust habe. Die Priester hatten dabei die Funktion der Nachrichtenübermittlung. Die entscheidende Figur war Huschai, der sich im allerengsten Kreis um Abschalom festzusetzen und diesem den entscheidenden Vorteil zu entwinden vermochte: durch rasches, entschiedenes Handeln selbst den Gang der Dinge zu bestimmen. Seinem Gegenspieler Ahitofel war klar, dass es genau darauf ankam, wollte man den alten Fuchs David und seine kampferprobten Söldner ausschalten. Doch

[74] Dietrich 1997 und 2006.

[75] Vgl. 2Kön 12,18 sowie die Ausführungen von Ehrlich 2006 und Finkelstein / Silberman 2006, 38f. Van Seters (2009, 97f.) schiebt dieses Argument mit leichter Hand beiseite: Ortsnamen hafteten eben zäh in der Erinnerung – doch warum gerade dieser und nicht der des später viel bedeutenderen Ekron?

[76] 2Sam 23,34.

er scheiterte an Huschai und Abschalom – und nicht zuletzt an David, der Huschai auf Abschalom angesetzt hatte.

Der Höfische Erzähler hat diesen Motivzug ausgeweitet. Die von David zurückgelassenen Nebenfrauen ziehen den anstürmenden Abschalom förmlich auf sich – und nehmen ihm den Schwung. Den Rest erledigt Huschai, der nunmehr zum glanzvollen Rhetor und doppelzüngigen Agitator aufgebaut wird. David bleibt nicht allein gewiegter Taktiker und zäher Kämpfer, er legt in dieser schweren Krise sein Schicksal vertrauensvoll in Gottes Hände – und wird nicht im Stich gelassen; denn Gott hat beschlossen, ihn obsiegen und seinen Sohn scheitern zu lassen. Es bleibt indes eine faszinierende Vorstellung, dass der Kampf zwischen David und Abschalom nicht allein im Himmel und nicht erst auf dem Schlachtfeld entschieden wurde, sondern wesentlich durch das Wirken einer Fünften Kolonne hinter der Front.

Anhang – Davids Fünfte Kolonne im Abschalom-Aufstand: Textübersicht nach der Neuen Zürcher Bibel[77] (mit angedeuteter Textdiachronie)

2Sam 15
10 Und Absalom schickte Botschafter zu allen Stämmen Israels und sagte: Wenn ihr den Klang des Schofar hört, sollt ihr sagen: Abschalom ist König geworden in Hebron!
11 Mit Abschalom zogen zweihundert Mann aus Jerusalem, die eingeladen worden waren und nun arglos mitgingen, und sie wussten nichts von alledem. 12 Und Abschalom liess Ahitofel, den Giloniter, den Ratgeber Davids, aus seiner Stadt, aus Gilo, holen, als er die Schlachtopfer darbrachte. So wurde die Verschwörung stark, und das Volk um Abschalom wurde immer zahlreicher. 13 Und es kam einer zu David und berichtete: Das Herz eines jeden Israeliten hat sich hinter Abschalom gestellt. 14 David aber sagte zu allen seinen Dienern, die bei ihm in Jerusalem waren: Macht euch auf, und lasst uns fliehen! Denn sonst gibt es für uns kein Entkommen vor Abschalom.
Beeilt euch, dass ihr fortkommt, damit nicht er sich beeilt und uns einholt und das Unheil über uns bringt und die Stadt schlägt mit der Schärfe des Schwerts!
15 Und die Diener des Königs sagten zum König: Ganz wie unser Herr, der König, will! Sieh, hier sind deine Diener. 16 So zog der König aus, und sein ganzes Haus folgte ihm.
Zehn Nebenfrauen aber liess der König zurück, damit sie acht gaben auf das Haus.
17 So zog der König aus, und das ganze Volk folgte ihm.
Beim letzten Haus blieben sie stehen, 18 alle seine Diener aber zogen an ihm vorüber; auch alle Kreter und alle Pleter und alle Gatiter, sechshundert Mann, die ihm aus Gat gefolgt waren, zogen vor dem König vorüber.
19 Und der König sagte zu Ittai, dem Gatiter: Warum willst auch du mit uns gehen? Kehr um und bleib beim König! Denn du bist ein Fremder und wurdest sogar aus deiner Heimat weggeführt. 20 Gestern erst bist du gekommen, und heute soll ich dich ins Ungewisse ziehen lassen, nur damit du bei uns bleibst? Ich aber gehe, wohin ich gehe. Kehr um und bring deine Brüder mit dir zurück in Barmherzigkeit und Treue!

[77] Angepasst wurde insbesondere die eigenwillige Schreibung der biblischen Eigennamen in der Neuen Zürcher Bibel an diejenige der Loccumer Richtlinien.

21 Daraufhin aber sagte Ittai zum König: So wahr der HERR lebt, und so wahr mein Herr, der König, lebt: An dem Ort, wo mein Herr, der König, sein wird, es führe zum Tod oder zum Leben, da wird auch dein Diener sein! 22 Da sagte David zu Ittai: Geh, und zieh vorüber! Und Ittai, der Gatiter, zog vorüber mit allen seinen Männern und allen Familien, die bei ihm waren. 23 Und das ganze Land weinte laut, während alles Volk hinüberzog;
auch der König zog über das Bachtal des Kidron, und alles Volk zog hinüber auf dem Weg zur Wüste. 24 Und sieh, da waren auch Zadok und mit ihm alle Leviten, sie trugen die Lade des Bundes Gottes. Und sie liessen die Lade Gottes nieder, und Abjatar brachte Opfer dar, bis alles Volk aus der Stadt vorübergezogen war.
25 Der König aber sagte zu Zadok: Bring die Lade Gottes zurück in die Stadt! Wenn ich Gnade finde in den Augen des HERRN, wird er mich zurückführen, und er wird mich sie und ihre Wohnstatt wiedersehen lassen. 26 Wenn er aber spricht: Ich habe kein Gefallen an dir!, sieh, dann bin ich bereit, dann soll er mit mir machen, was gut ist in seinen Augen.
27 Und der König sagte zu Zadok, dem Priester: Siehst du? Kehre in Frieden zurück in die Stadt, und Ahimaaz, dein Sohn, und Jonatan, der Sohn Abjatars, eure beiden Söhne, mit euch. 28 Seht, ich warte bei den Furten in der Wüste, bis ein Wort von euch kommt und mir Kunde bringt. 29 Und so brachten Zadok und Abjatar die Lade Gottes zurück nach Jerusalem, und dort blieben sie.
30 Unterdessen stieg David den Ölberg hinauf;
als er hinaufstieg, weinte er, und er hatte sein Haupt verhüllt, und er ging barfuss. Und jeder im ganzen Volk, das bei ihm war, hatte sein Haupt verhüllt, und weinend stiegen sie hinauf.
31 Und man hatte David berichtet: Ahitofel ist unter den Verschwörern bei Abschalom. Und David sagte: HERR, vereitle doch den Plan Ahitofels! 32 Und als David oben angekommen war, wo man sich niederwirft vor Gott, sieh, da kam Huschai, der Arkiter, ihm entgegen, sein Leibrock war zerrissen, und auf seinem Kopf war Erde. 33 Und David sagte zu ihm: Wenn du mit mir ziehst, wirst du für mich eine Last sein, 34 wenn du aber in die Stadt zurückkehrst und zu Abschalom sagst: Dein Diener, König, ich will es sein; der Diener deines Vaters, das war ich bisher, nun aber, da bin ich dein Diener!, so kannst du für mich den Plan Ahitofels vereiteln. 35 Und sind dort bei dir nicht auch Zadok und Abjatar, die Priester? Jedes Wort, das du aus dem Haus des Königs hörst, sollst du Zadok und Abjatar, den Priestern, berichten. 36 Sieh, dort bei ihnen sind ihre beiden Söhne, Ahimaaz gehört zu Zadok und Jonatan zu Abjatar. Und durch sie sollt ihr mir jedes Wort senden, das ihr hört. 37 Und als Huschai, der Vertraute Davids, in die Stadt kam, zog Abschalom gerade in Jerusalem ein.
2Sam 16
... 14 Und ermüdet kam der König mit allem Volk, das bei ihm war, ‘am Jordan’ [LXX^{L}] an, und dort holte er Atem. 15 Abschalom aber und alles Volk, jeder von Israel, sie waren nach Jerusalem gekommen, und auch Ahitofel war bei ihm. 16 Und als Huschai, der Arkiter, der Vertraute Davids, zu Abschalom kam,
sagte Huschai zu Abschalom: Es lebe der König! Es lebe der König!
17 Abschalom aber sagte zu Huschai: Das also ist deine Treue dem gegenüber, der dir Vertrauen schenkt! Warum bist du nicht mit dem gegangen, der dir Vertrauen schenkt? 18 Und Huschai sprach zu Abschalom:
Nein! Sondern wen der HERR, wen dieses Volk und wen jeder von Israel erwählt hat, zu dem werde ich gehören, und bei dem werde ich bleiben! 19 Und das Zweite ist:

Wem werde ich dienen? Wird es nicht vor seinem Sohn sein? Wie ich vor deinem Vater gedient habe, so will ich auch vor dir sein.
20 Und Abschalom sagte *zu Ahitofel:* Gebt euren Rat! Was sollen wir tun?
21 Und Ahitofel sprach zu Abschalom: Geh zu den Nebenfrauen deines Vaters, die er zurückgelassen hat, damit sie acht gaben auf das Haus. Dann wird ganz Israel hören, dass du dich bei deinem Vater verhasst gemacht hast, und die Hände aller, die bei dir sind, werden stark sein. 22 Und man schlug das Zelt für Abschalom auf dem Dach auf, und vor den Augen ganz Israels ging Abschalom zu den Nebenfrauen seines Vaters.
23 Und der Rat Ahitofels, den er in jenen Tagen gab, galt wie das Wort Gottes, das man einholt. So galt jeder Rat Ahitofels, bei David wie bei Abschalom.
2Sam 17
1 Und Ahitofel sagte zu Abschalom: Ich will mir zwölftausend Mann auswählen und mich aufmachen und David heute Nacht verfolgen. 2 Dann werde ich über ihn herfallen, wenn er noch ermattet ist und seine Hände müde sind. Und ich werde ihn in Schrecken versetzen, und alles Volk, das bei ihm ist, wird fliehen, und nur den König werde ich erschlagen. 3 Dann will ich alles Volk zu dir zurückbringen. Die Rückkehr aller ist den Mann wert, den du suchst; das ganze Volk aber wird unversehrt bleiben.
4 Und das Wort war recht in den Augen Abschaloms und in den Augen aller Ältesten von Israel.
5 Abschalom aber sagte: Ruft doch auch Huschai, den Arkiter, wir wollen auch hören, was er zu sagen hat. 6 Und Huschai kam zu Abschalom, und Abschalom sagte zu ihm: Solches hat Ahitofel gesagt. Sollen wir tun, was er gesagt hat? Wenn nicht, so rede du!
7 Da sagte Huschai zu Abschalom: Der Rat, den Ahitofel diesmal gegeben hat, ist nicht gut.
8 Und Huschai sagte: Du selbst weisst, dass dein Vater und seine Männer Helden sind und dass sie verbittert sind wie eine Bärin auf dem offenen Land, der man die Jungen genommen hat. Und dein Vater ist ein Krieger, und er hält keine Nachtruhe mit dem Volk. 9 Sieh, jetzt hält er sich verborgen in einer der Gruben oder an irgendeinem anderen Ort. Wenn nun gleich zu Anfang einige von euch fallen, wird, wer davon hört, sagen: Es war ein Schlag gegen das Volk, das hinter Abschalom steht! 10 Und dann wird er ganz und gar verzagen, mag er auch tüchtig sein, mit einem Herzen wie dem Herzen des Löwen, denn ganz Israel weiss, dass dein Vater ein Held ist und dass die um ihn herum tüchtig sind.
11 Ich rate: Ganz Israel, von Dan bis Beer-Scheba, soll sich bei dir versammeln, so zahlreich wie der Sand am Meer, wenn du voranziehst in den Kampf. 12 Kommen wir dann zu ihm an einen der Orte, wo er sich befinden mag, so werden wir über ihm sein, wie der Tau, der auf den Erdboden fällt, und von ihm und von all den Männern, die bei ihm sind, soll niemand übrig bleiben, auch nicht ein Einziger. 13 Wenn er sich aber in einer Stadt sammelt, soll ganz Israel Seile an jene Stadt legen, und wir werden sie bis zum Talgrund schleifen, bis sich dort nicht einmal mehr ein Steinchen findet.
14 Da sagten Abschalom und alle Männer von Israel: Der Rat Huschais, des Arkiters, ist besser als der Rat Ahitofels.
Der HERR aber hatte es so bestimmt, dass der gute Rat Ahitofels vereitelt würde, damit der HERR das Unheil über Abschalom bringen konnte.
15 Und Huschai sagte zu Zadok und zu Abjatar, den Priestern: Das und das hat Ahitofel Abschalom und den Ältesten Israels geraten, und das und das habe ich geraten.
16 Und nun sendet eilends hin und berichtet David und sagt: Bleib heute Nacht nicht an den Furten in der Wüste. Sogleich musst du hinübergehen, damit nicht der König und alles Volk, das bei ihm ist, aufgerieben werden.

17 Jonatan aber und Ahimaaz standen in En-Rogel, und immer wieder ging die Sklavin hin und brachte ihnen Bericht; dann gingen sie und berichteten es König David. Denn sie durften sich nicht sehen lassen und nicht in die Stadt kommen. 18 Ein junger Mann aber sah sie und berichtete es Abschalom. Da eilten beide fort, und sie kamen zum Haus eines Mannes in Bahurim. Und dieser hatte einen Brunnen in seinem Vorhof, und in den stiegen sie hinab. 19 Und die Frau nahm eine Decke und breitete sie über die Öffnung des Brunnens und streute Getreidekörner darauf, und so blieb es unbemerkt. 20 Und die Diener Abschaloms kamen zu der Frau ins Haus und sagten: Wo sind Ahimaaz und Jonatan? Und die Frau sagte zu ihnen: Sie sind am Wasserbehälter vorbeigegangen. Und sie suchten, fanden sie aber nicht und kehrten zurück nach Jerusalem. 21 Und nachdem sie gegangen waren, stiegen die beiden herauf aus dem Brunnen, gingen und berichteten alles König David und sagten zu David: Macht euch auf und überquert eilends das Wasser, denn einen solchen Rat hat Ahitofel gegen euch gegeben. 22 Da machte sich David auf mit allem Volk, das bei ihm war, und sie überquerten den Jordan. Als der Morgen anbrach, gab es nicht einen, der den Jordan nicht überquert hatte.
23 Ahitofel aber hatte gesehen, dass sein Rat nicht befolgt wurde; da sattelte er den Esel, machte sich auf und zog nach Hause, in seine Stadt, und bestellte sein Haus. Dann erhängte er sich. Und er starb und wurde im Grab seines Vaters begraben.
2Sam 20
... 1 Nun war dort zufällig ein ruchloser Mann, und dessen Name war Scheba, der Sohn des Bichri, ein Jaminit; und der blies den Schofar und sagte: Wir haben keinen Anteil an David, und am Sohn Isais haben wir keinen Erbbesitz! Ein jeder zu seinen Zelten, Israel! 2 Da liefen alle Männer Israels von David über zu Scheba, dem Sohn des Bichri; die Männer von Juda aber hielten an ihrem König fest, vom Jordan bis nach Jerusalem.
3 Und David kam in sein Haus in Jerusalem, und der König nahm die zehn Nebenfrauen, die er zurückgelassen hatte, damit sie acht gaben auf das Haus, und er brachte sie in ein bewachtes Haus und versorgte sie, aber er ging nicht zu ihnen. Und sie blieben eingeschlossen bis zum Tag ihres Todes - eine Witwenschaft auf Lebenszeit.
4 Und der König sagte zu Amasa: Biete mir die Männer von Juda auf! Drei Tage, dann bist du hier zur Stelle! ...

Bibliographie

Ahuis, Ferdinand, 2007, Das “Großreich” Davids und die Rolle der Frauen (BThSt 83).

Alter, Robert, 1999, The David Story. A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel, New York/London.

Bar-Efrat, Shimon, 2009, Das Zweite Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar (BWANT 181).

Bietenhard, Sophia Katharina, 1998, Des Königs General. Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2-20; 1 Kön 1-2 (OBO 163).

Bodner, Keith, 2002, Motives for Defection. Ahitophel’s Agenda in 2 Samuel 15-17: Studies in Religion/Sciences Religieuses 31, 63–78.

Carrière, Jean-Marie, 2003, La révolte d'Absalom (2 Samuel 15–19). Intrigue et intention historique: D. Marguerat (Hg.), La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur (MoBi 48), 165–175.

Dallmeyer, Hans-Jürgen / Dietrich, Walter, 2002, David – ein Königsweg. Psychoanalytisch-theologischer Dialog, Göttingen.

Dietrich, Walter, 1972, Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk (FRLANT 108).

Dietrich, Walter, 1997, Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr., Stuttgart (Biblische Enzyklopädie 3).

Dietrich, Walter, 2004, Die zweifache Verschonung Sauls durch David (I Sam 24 und I Sam 26). Zur „diachronen Synchronisierung" zweier Erzählungen: W. Dietrich (Hg.), David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuchs (OBO 206), 232–253.

Dietrich, Walter, 2006, David. Der Herrscher mit der Harfe (Biblische Gestalten 14).

Ehrlich, Carl S., 2002, Die Suche nach Gat und die neuen Ausgrabungen auf Tell es-Sāfī: FS Manfred Weippert (OBO 186), 56–69.

Engelken, Karen, 1989, Art. פלגש *pilægæš*: ThWAT 6, 586–589.

Finkelstein, Israel / Silberman, Neil A., 2006, David und Salomo. Archäologen entschlüsseln einen Mythos, München.

Fischer, Alexander A., 2005, Flucht und Heimkehr Davids als integraler Rahmen der Abschalomerzählung: R. Lux (Hg.), Ideales Königtum. Studien zu David und Salomo (AGB 16), 43–69.

Fokkelman, Jan P., 1981, Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analyses, Vol. I, King David (II Sam. 9-20 and I Kings 1-2) (SSN 20).

Hagan, H., 1979, Deception as Motif and Theme in 2 Sm 9-20; 1 Kgs 1-2: Bib. 60, 301-326.

Hentschel, Georg, 1990, Die Kriege des friedfertigen Königs David (2 Sam 10,1-11,1; 12,26-31): FS Gerhard Wallis (Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 38 A 125), 49–58.

Heym, Stefan, 1972, Der König David Bericht. Roman, München.

Hübner, Ulrich, 1992, Die Ammoniter. Untersuchungen zur Geschichte, Kultur und Religion eines transjordanischen Volkes im 1. Jahrtausend v. Chr. (ADPV 16).

Langlamet, François, 1980, Récension de F. Crüsemann, Widerstand gegen das Königtum, 1978: RB 87, 408–425.

Levenson, Jon D. / Halpern, Baruch, 1980, The Political Impact of David's Marriages: JBL 99, 507–518.

Mann, Steven T., 2009, 'You're Fired'. An Application of Speech Act Theory to 2 Samuel 15.23–16.14: JSOT 33, 315–334.

Mazar, Amihai, 1992, Art. Giloh: Anchor Bible Dictionary 2, 1027f.

McCarter, Pete Kyle, 1981, Plots, True or False. The Succession Narrative as Court Apologetic: Interp. 35, 355–367.
McKenzie, Steven L., 2000, King David. A Biography, Oxford u.a.
Plautz, Werner, 1963, Monogamie und Polygynie im Alten Testament: ZAW 75, 3–27.
Polzin, Robert, 1993, David and the Deuteronomist, Bloomington, IN.
Rad, Gerhard von, 1944=1965, Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel (AKuG 32), 1–42 = G. von Rad, Gesammelte Studien zum Alten Testament (TB 8), 148–188.
Rost, Leonhard, 1926=1965, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids (BWANT 42) = L. Rost, Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament, Heidelberg, 119–253.
Rudnig, Thilo A., 2006, Davids Thron. Redaktionskritische Studien zur Geschichte von der Thronnachfolge Davids (BZAW 358).
Seiler, Stefan, 1998, Die Geschichte von der Thronfolge Davids (2 Sam 9–20; 1 Kön 1–2) (BZAW 267).
Rüterswörden, Udo, 1985, Die Beamten der israelitischen Königszeit (BWANT 117).
Tamarkin Reis, Pamela, 2006, Killing the Messenger – David's Policy or Politics?: JSOT 31, 167–191.
Van Seters, John, 1983, In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History, New Heaven / London.
Van Seters, John, 2009, The Biblical Saga of King David, Winona Lake, IN.
Veijola, Timo, 1975, Die Ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung (AASF Ser. B 193).
Wellhausen, Julius, 1871, Der Text der Bücher Samuelis, Göttingen.
Willi-Plein, Ina, 2004, ISam 18–19 und die Davidshausgeschichte: W. Dietrich (Hg.), David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches (OBO 206), 138–171.
Würthwein, Ernst, 1974, Die Erzählung von der Thronfolge Davids – theologische oder politische Geschichtsschreibung? (ThSt[B] 115).

Summary

This arcticle begins with a synchronic reading, which indicates how the reports about David's „fifth column" – consisting of ten concubines, two priests and their sons, and a royal counselor – are incorporated into the great historical painting of Absalom's revolt. The story reveals a high degree of artistry in the handling of the characters. Diachronic research leads to two textual levels. The older, not far removed from the events themselves, concerns only the turmoil and failure of Absalom. It already knows about David's undercover agents: priests who spied on the enemy, and a counselor who sought to convey disinformation. At the second level, the „Court narrative about the first

kings of Israel,“ which originated around 700 BCE, this theme was expanded. The concubines are added, and the adviser becomes the glittering rhetorician and double-tongued agitator. God now appears as the deciding authority, who wanted to see Abschalom fail.

All the King's Men

The Families of the Priests in Cross-Cultural Perspective

Jeremy Hutton, Madison WI

1 Introduction

The current state of scholarship on 2 Samuel is fragmented and pluriform. This assessment applies particularly to the study of chapters 13–20: roughly, those chapters dealing directly with Absalom's revolt or closely associated with it.[1] In particular, the historicity of the reported events has been impugned, along with the formerly accepted early date of the constituent traditions. Alongside several interpreters whose work has achieved elevated status in the guild, many new voices have joined in the fray as of late. In many of the newer investigations, David is considered alternately a traitorous murderer[2] or a figment of Israel's collective historical imagination.[3] As the historicity and facticity of the Bible's David have slowly eroded over the past two decades, scholars have less often paused to consider the woeful fate of those secondary characters pulled along in the wake of David's diminution. Needless to say, the decreased estimation of the book of Samuel's historicity draws in its train a plethora of characters whose motives are now suspect, whose identities are objects of reconsideration, and whose very existence is doubted and indeed doubtful.

The present essay does not seek to rescue any of these secondary characters from the historical dustbin. However, it does attempt to show that there may yet be reason to salvage from the cast-off detritus of historical investigation an authentic reconstruction of early Israel. In this reconstruction, a few of the secondary characters found in 2 Samuel may be rescued as literary subjects worthy of study. On the basis of cross-cultural comparison, it is possible to impute realistic motivations to these literary characters – namely, the priests Zadok and Abiathar (and their sons Ahimaaz and Jonathan) – that would justify their behavior narrated in 2 Samuel, were the stories contained there somehow shown to be authentic reminiscences of historical events. This

[1] For the purposes of the present study, I make no normative claim concerning the appropriateness of any of the terms commonly used to designate this large historical work – "Court History," "Succession Narrative," or "History of the House of David." However, because I deal primarily with the portion of the narrative in 2 Samuel (and therefore exclusive of the related passages concerned with the succession of Solomon in 2Sam 11–12 and 1Kgs 1–2), I have elected to use the term "Court History" here.
[2] See, e.g., the subtitle of Halpern 2001.
[3] E.g., Thompson 1999, esp. 200–210; see also Davies 1992; Lemche 1998.

is not to claim that the narratives are factually true, but rather simply to assert that they are plausibly interpreted as literary emplotments of historical events.[4] In calling these texts "literary emplotments of historical events," I mean to say that the narratives of 2 Samuel schematize history as it was remembered and provide a realistic portrayal of the social tensions experienced by the authors. Even if one accepts that these narratives are such literary emplotments, there is room for much debate: Are these emplotments composed by authors living contemporaneously to the events described (and thus, with first-hand experience)? Or must the emplotments' composition be credited to later generations, who filtered early Israel's traditions through their own matrices of theological and political concerns?

In his own study included in this volume, Walter DIETRICH has briefly surveyed the various recent diachronic analyses of 2 Samuel.[5] He lists there many different opinions, but schematizes them into three basic categories. First, among those who attribute the vast bulk of 2Sam 13–20 to the 10th century BCE or the period shortly thereafter, he lists P. Kyle MCCARTER and Steven MCKENZIE.[6] Second, DIETRICH enumerates a few recent studies by scholars such as Alexander FISCHER, Thilo RUDNIG, and John VAN SETERS, which place the bulk of these chapters' composition in relatively late stages of the Bible's formation (5th–3rd centuries BCE).[7] Finally, DIETRICH lists a third group, the members of which typically allow for a relatively early core of 2Sam 13–20, but attribute a great deal of that material to later redactional strata as well. In some cases, these strata are viewed as culminating in the 7th or 6th centuries BCE, but in other cases somewhat later. This vast middle ground is represented by the likes of WÜRTHWEIN, LANGLAMET, BIETENHARD, SEILER, and WILLI-PLEIN; DIETRICH assigns himself to this group as well.[8] The sympathies of the present author lie with this last camp, and are perhaps most closely akin to those purporting the composition of 2 Samuel at the earlier end of the attested range. In a previous study, I have voiced the opinion that much of 2Sam 13–20 had attained a stage much like its final form already by the early part of the 8th century BCE.[9]

It is self-evident that any historical and political reality lying behind the text of 2 Samuel has undergone some degree of schematization and fabrication during the book's transmission and commitment to writing. Moreover, one may wholeheartedly accept the assessment that the narratives of 2 Samuel

[4] For the emplotment of history, see, e.g., H. WHITE 1973; idem 1978.

[5] Walter DIETRICH, "Davids Fünfte Kolonne beim Abschalom-Aufstand," this volume.

[6] MCCARTER 1980b; idem 1981; idem 1984; MCKENZIE 2000.

[7] VAN SETERS 1983, 277–291; idem 2009; FISCHER 2005; RUDNIG 2006.

[8] DIETRICH points to scholars such as WÜRTHWEIN 1974; LANGLAMET (several works, including 1976; and 1978); BIETENHARD 1998; SEILER 1998; and WILLI-PLEIN 1997; 2005. To this group we might add also the prominent work of VERMEYLEN 2000; and, of course, DIETRICH's own monumental works (e.g., 2000; 2007).

[9] HUTTON 2009c.

have been superimposed with a great deal of redactional overlay, such that the original *Grundbestand* of the literary emplotment has been permanently and irreversibly obscured. Nonetheless, through a careful analysis of the traditions under investigation, and by positing a corresponding composition history of 2 Samuel's traditions, I will attempt to recover the broad political and sociological milieus in which the constituent traditions concerning Israel's early priesthood were composed.

It is frequently claimed or implied in exegetical interpretations of 2 Samuel that this text depicts a priesthood that is personally loyal to the monarchy.[10] This impression is not entirely incorrect from a synchronic perspective. However, given the emplotment of history foundational to the text, one must be wary of the historical validity of this observation. The composition of 2 Samuel as a text designed (at least in part) to defend the Davidic dynasty demands that we treat the indications of a personally loyal priesthood skeptically. On the basis of an ethnographic analogue from Northern Africa, I argue in the remainder of this study that there are in 2 Samuel indications of an independent priesthood acting in its own best interests. Because the priesthood's claim to divine authority rests in the social recognition of such claims, Zadok and Abiathar – and their respective families – are placed in a difficult position: were David's authority to fail, the priests would lose credibility, and with it, power.

2 Methodological Prolegomenon

This study appeals to ethnographic descriptions of the mixed Arabo-Berber culture of pre-Protectorate Morocco (a period that ended around the beginning of the 20th century with the establishment of France's hegemony in 1912) in order to draw conclusions concerning the social and political structure(s) of Ancient Israel. Although there remain significant discontinuities between these two societies, there are sufficiently numerous and inherent sociological, political, and economic similarities between them to allow fruitful cross-cultural comparison.[11] This study seeks to provide a novel, yet responsible, cross-

[10] E.g., Rost 1982, 99–100: "In sharpest contrast to [the disloyal son Absalom] is depicted the loyalty of David's servants…"; and McCarter 1984, 374–375: "[…] the issue immediately at stake [in 15:13–16:14] being loyalty or disloyalty to David in the struggle to come […] Zadok and Abiathar, too, are prepared to go into exile with David […]," or ibid. 390: "Hushai and the loyal priests of Yahweh send word to David […]."

[11] This type of sociological-comparative work is not typically practiced within modern Continental biblical studies, but it is not unknown there. Already in the 1970's, Frank Crüsemann (1978, 194–222, esp. 203–208) had appealed to ethnographic descriptions of sub-Saharan African societies to supplement his model of early Israel's acephalous segmentary society (see also Mommer 1991, 213–215). However, having its roots in the 19th-century studies of scholars such as William Robertson Smith, this mode of critical investigation tends to be more widespread in the Anglophone world. Around

cultural frame of reference through which to examine the social location(s) and function(s) of the priestly and Levitical families in Ancient Israel.

In this cross-cultural framework, it will become clear, I hope, that it is impossible to maintain the rigid distinction between two different typological categories – i.e., *Priests* over against *Levites* – such as obtained in Israel's later history (e.g., Ezek 44:10–16). Instead, we must consider it axiomatic that those religious practitioners who were eventually vested with sacerdotal responsibilities were first and foremost members of – or adoptees into – Levitical "families" (so called because their social cohesion was expressed primarily through the use of genealogies, all claiming descent from an eponymous ancestor Levi).[12] It is possible to reconstruct a social organization inherent to early Israel in which these Levitical families held a great deal of prestige among the other tribes. But as the variety of their social roles was increasingly restricted in the face of the Israelite and Judean monarchies, these groups were relegated to progressively more specialized tasks; one such task was to serve as religious intermediaries. Only with the centralization of the Judean cult in Jerusalem by the end of the 7th century BCE, was a permanent dichotomy established between officially recognized "Priests" (i.e., those Levites of a purportedly "Zadokite" lineage), and the peripheral, marginalized Levites of other lineages. It was this event that cleared the way for the rigid distinction between the Priests and their hierodules, the Levites, in Judah's later history.

Insofar as others have investigated the Levites in light of the same ethnological analogue (i.e., the Ahansal tribe of the High Atlas Mountains) described here, this study is not unique. Lawrence Stager first noted a few sociological-functional commonalities between the Ahansal tribe and the biblical Levites in his seminal 1985 article, "The Archaeology of the Family in Ancient Israel." There, in a brief paragraph, Stager explains the capacity of a centrifugal priesthood to "absorb" the "surplus of young males" occasioned by the increase of population in the Central Israelite highlands during the Iron I period. He states brusquely:

> "In the absence of a centralized priesthood, a ʿLevitical diaspora' was necessary for these holy men to find individual or corporate patrons among the lay tribes "(cf. Gellner 1969)."[13]

the same time that Crüsemann was writing, biblical scholars working in Anglophone contexts – e.g., Robert R. Wilson 1977, John W. Rogerson 1978, and Norman K. Gottwald 1979 – were applying the theoretical and ethnographic observations of anthropologists to the biblical texts in similarly new and productive ways. As with every newly adopted methodology, social-scientific biblical criticism is fraught with pitfalls. But the advancement of this methodological perspective over the intervening three decades has brought with it a number of studies clarifying the difficulties and benefits of such study, such that it is now a largely accepted mode of biblical criticism. See, e.g., Wilson 1984; Lang 1985; Chalcraft 1997; Neufeld 2008.

[12] Cf. Cross 1973, 195–215; Halpern 1974; idem 1976.

[13] Stager 1985, 27.

The volume cited here as "Gellner 1969" is the magisterial study, *Saints of the Atlas* by the renowned sociologist and political philosopher Ernest GELLNER, which described in painstaking detail the social functions of the Ahansal tribe within the upland Moroccan Berber cultural milieu. STAGER had hoped to devote further space to the topic, but was able to do so neither at the time of that publication, nor subsequently.[14] Much more recently, Stephen COOK has used GELLNER's portrait of the Ahansal as one of several ethnographic comparisons through which the sociological function(s) and social location(s) of the 8th-century BCE Israelite prophets may be more fully understood. COOK's study presents a strong case for the social location of Hosea as a disaffected member of a disenfranchised Levitical lineage.[15]

Despite these important steps in the description of pre-monarchic and monarchic era Levitical function, the ethnographic comparison of the biblical Levites with Morocco's Ahansal has not yet been fully exploited. On the one hand, STAGER's citation of the Ahansal is too brief to provide a detailed model for comparison. On the other hand, COOK's combination of observations on the Ahansal with those on an array of other cultural cognates is not particularly detailed. Furthermore, it runs the risk of "ethnographic proof-texting", by which I mean a comparative mode in which only commonalities between cultures are cited, but in which the enormous scope of the project has precluded the necessary focus on fully situating the comparative data in its total cultural context. In the justifiable concern to provide as many culturally relevant comparative data as possible, it is very easy to overlook certain constraining factors deriving from cultural differences between the two societies under consideration. However, Robert R. WILSON warns,

> "Comparative material must be properly interpreted in its own context before any attempt is made to apply it to the biblical text…Sociological and anthropological data on a particular phenomenon must be seen in the context of the whole society which produced the phenomenon. Only by doing this is it possible to understand the social function of the phenomenon."[16]

The present study comprises one facet of a larger project, the goal of which is a "thick description" (in the inimitable words of Clifford GEERTZ[17]) of pre-exilic Levitical function and social location. Begun in a 2009 prospectus article,[18] this project attempts a more in-depth comparison of the Levites to the Moroccan *shurfa* than has been attempted previously. Its theoretical stance is founded on the principle that a successful comparison requires method-

[14] STAGER, personal communication, ca. 2004.

[15] COOK 2004, 165.180.186–190.235–236.246.259.283. A similar conclusion has been reached by Wolfgang SCHÜTTE 2008. (I thank Walter Dietrich for this reference).

[16] WILSON 1980, 15; see also idem 1977, 11–18, esp. 13–14.

[17] GEERTZ 1973, esp. 3–30.

[18] HUTTON 2009a.

ological rigor in examining the biblical text (especially with respect to its compositional history and textual integrity), as well as a correspondingly rigorous investigation of the cognate ethnographic evidence *in its original context*. The study seeks to acknowledge both correspondences and differences between the two societies under investigation. In so doing, it does not purport to exhaust the totality of possible comparisons with pre-industrial societies, nor does it purport to offer a definitive perspective on Levitical function and power within pre-exilic Israelite society. (That is to say, I allow that comparisons with other social and political entities such as the Zulu, Nuer, etc., are not disqualified, but may be equally – or even *more* – compelling, and that other constructions of pre-exilic Levitical function are possible). Rather, this study attempts to delve deeply into the single comparison at hand. The goals of such investigation are two-fold:

1) First, I seek to identify in the biblical account of ancient Israel a cultural matrix governed by social, economic, and ecological constraints similar to those governing pre-protectorate upland Moroccan Berber society.

2) I intend to consider whether the constellation of socially conditioned responses exhibited by the Berber conforms with what the biblical text relates about pre-exilic Israelite responses to an analogous set of stimuli and constraints.

3 The Ahansali "Saints" of Morocco and Saintly Loyalty to Political Authority

3.1 Ahansali Social Function: A (Very) Brief Introduction

Ernest Gellner's ethnographic description of the Ahansal, published in 1969, has already received brief mention above. The book provides a detailed and compelling ethnographic account of the Ahansali tribe, one of the Berber holy lineages operating in the Central Atlas Mountains of Morocco. Typologically, the Ahansal have much in common with several other lineage-based religious functionaries in Northern Africa, such as the more commonly known *ʿAlawī* saints of southern Morocco. Indeed, all Ahansal claim descent from a common ancestor, Sidi Said Ahansal,[19] who was himself a descendant of Idris I, a king of Morocco during the late 8th century CE (788–793 CE).[20] Idris is viewed as the progenitor of the entire *Idrissī* lineage, a rival lineage to the *ʿAlawī* saints. Both the *Idrissī* and *ʿAlawī* lineages trace their ancestry to the family of the Prophet Muhammad and therefore stand as complementary and opposed segments of a single familial line. Together, the individuals claiming descent from the Prophet are called *shurfa* (sg. *sharif*), and so we may speak of a shared Sharifan "sainthood" in Northern Africa. This "sainthood" is part

[19] Gellner 1969, 70.
[20] Abitbol 2009, 40.

of the cultural heritage of a region stretching from the Northern African coast as far south as the northern Sahara, and as far east as Libya. For the most part, the sociological and cultural commonalities between the various groups claiming Sharifan descent permit easy cross-cultural comparison with one another. However, GELLNER's description of the Ahansal sub-lineage of the *Idrissīs* and its situation within the larger Berber society of Northern Africa was so thoroughly completed that it provides a convenient and still pertinent microcosmic model of Sharifan function. It is this model to which the following study looks for its ethnographic comparisons.

As GELLNER describes them, the Ahansali "saints" (Berber *igurramen*, sg. *agurram*) live in family-groups, with any large concentration of saints constituting a "lodge" (*zawiya*). As is the case in segmentary societies, families can merge and dissolve (processes described by GELLNER under the rubrics *fusion* and *fission*, respectively). Individual saints looking to establish a practice of their own can strike out and contract their services with any of the surrounding lay lineages in need of a "patron" saint, in much the same way that the young Levite of Judges 17–18 agrees to minister first for Micah and then for the Danites. These "patron" saints fulfill several different roles in the socio-ecological context of the Atlas Mountains with respect to their "lay clients." They arbitrate disputes, both within the client group and between two client groups who respect their authority. In the latter, *intergroup*, forms of mediation, the saints arbitrate boundary disputes arising from the various Berber tribes' respective claims to the land. For the most part, this arbitration occurs between practitioners of different systems of production: transhumant pastoralists on the one hand and stationary agriculturalists on the other.[21] *Within* lineage groups, saints administer the collective oath (cf. Joshua 7), provide sanctuary for those involved in blood-feuds (cf. Num 35:9–34; Josh 20:1–9), and, at the upper echelons of tribal politics, serve as guarantors and "referees"of the tribal election ceremonies (e.g., 1Sam 10:17–27).[22] It is this final function with which this study is primarily concerned.

3.2 Ahansali Support of Tribal Chiefs

GELLNER lays out the principles by which the lay tribes "elect" their leaders: "rotation and complementarity." Both principles are predicated on the segmental divisions of the Berber lineage in question.[23] Rotation and complemen-

[21] GELLNER 1969, 174–178; BOURBOUZE 1986, 66; MORSY 1986, 307; HART 1993, 28–31; idem 1999, 197–198.202; idem 2001, 20–22.

[22] GELLNER 1969, 81–104; idem 1972, 64–65; DE HEN 1964, 298; KRAUS 1998, 6–7.

[23] GELLNER 1969, 81–104, quote from 81; see also ABITBOL 1988, 135. KRAUS points out the difficulties of verifying the extent to which the following procedures applied in pre-protectorate Morocco: "traditional leadership was largely invisible […]. In fact, many informants were unaware of the existence of regular tribal chiefs, who headed

tarity are regularized features of the system defining the exclusion of some segment or segments from candidacy: if a member of a given segment has served as chieftain (*amghar*) in the past year, other members of the same segment are not eligible for chieftaincy in the coming year. Along with what GELLNER describes as strictly mandated term limits of only one year,[24] these principles guarantee that no chieftain accrues too much power over the affairs of his fellows. The tribe is quite unlikely to elect a man they consider too ambitious, although they are equally unlikely to elect an individual who is not strong enough to command respect within his own segment:[25] the inability of a weak leader to maintain social stability is potentially as disastrous as the depredation afflicted by an overly heavy-handed chieftain.

Insofar as the chieftain is constrained by term limits and the collective consent of segments balancing his own, every newly elected chieftain requires political backing in the form of saintly mediation at the elections. The Ahansal perform this service for their clients by officiating at elections and ratifying the results. Thus, even though the election ritual may involve a good deal of consultation and arbitration on the saints' part, the saints themselves – and very often the lay tribes as well – interpret these rituals as their *selection* or *appointment* of the new chieftain. Although this assessment may seem somewhat overblown, GELLNER contextualizes the claim:

> "In these negotiations, mediation, persuasion, and pressure by the saints plays an essential role…. This part is so great that when the saints describe the procedures of elections in lay tribes, they frequently claim that they, the saints, appoint the lay tribesmen's chieftains for them. This is not simply a boastful exaggeration of their own role: from their viewpoint, when the tribesmen in their opposed groups and with rival candidates turn up, it may really look like being requested to make an appointment."[26]

Because yearly chieftains are extremely weak without the support of one or more of the tribe's segments, any agreement brokered by the saints must be (or at least appear to be) a unanimous decision. Indeed, the presence of Ahansali saints at these ceremonies puts the stamp of divine imprimatur on the validity of the proceedings.

GELLNER's description of Berber tribal elections bears some formal and functional resemblance to 1Sam 10:17–27, in which Samuel brokers Saul's

the two primary lineage segments at the first level of segmentation below the tribe" (KRAUS 1998, 6–7, quote from 6).

[24] In a later, more general article covering the Middle East as a whole, Gellner recognized the less regularized term limits of some Middle Eastern chiefs: "*at the demise of a given chief*, the selection of the successor depends on the balance of power and prestige rather than on the simple application of a rule [of succession]" (GELLNER 1990, 111; emphasis added).

[25] GELLNER 1969, 83.

[26] GELLNER 1969, 85.

selection from among the people.[27] But it is the socially binding nature of the saints' appointment that becomes particularly important in the discussion of 2Sam 15–20. Precisely because these elections require unanimity, or at least the appearance of unanimity, in order to be effective, anyone who "defies [the chief] is also defying the public opinion which had elected the chief."[28] Because they comprise a small proportion of the total population and generally must rely on their ascribed status as pacifist mediators rather than any threat of coercive violence, saints "have no means of enforcing, at any rate directly and immediately, an unpopular appointment. They are numerically weak and ex officio pacific."[29] For this reason, it is incumbent upon the saints that they make an appropriate selection to begin with. "Their ratification of him will make him more acceptable to such dissidents as remain"[30] (cf. 1Sam 10:27). In the context of this social system, it is the saints themselves who function as the "symbols or providers of continuity."[31] This function provides the saints with an overwhelming importance in Berber political institutions and relationships. In Gellner's formulation,

> "the saints are enormously powerful, for they speak with the authority of all the other tribesmen who revere them: they can, and sometimes did, as it were anathemize a given group, and thus give *carte blanche* to all the others to despoil them, which they can then proceed to do."[32]

Yet, at the same time that the saints maintain order in Berber society, they would be virtually powerless were they pitted against any of the lay tribes. Their power is effective so long as they command continued respect from the lay tribes. This individual saintly status – relative to other practicing saints – is dependent on the number and size of each saint's client tribes. The higher the saint's status, the more likely it is that tribes and smaller segments will be drawn to use his services of arbitration; therefore, the higher up an Ahansali

[27] Samuel's participation in the selection ceremony becomes clearer when the source-critical separation of the passage is performed. Following Eissfeldt (1931, 7–11, esp. 10, and 56; see more recently Dietrich 2009, 448–478), it is logical to separate the traditions comprising vv. 19b–21abα and vv. 21bβ–23(24). The former assumes a lot-selection ceremony with a fixed range of answers to be provided, while the latter assumes an inquiry-answer format. Noth 2001, 82 insisted that vv. 21bβ–23(24) was the earlier passage, but this is a function of Noth's need to attribute the putatively stereotyped lot-selection scene to his Dtr (see also Josh 7 and 1Sam 14, e.g.). However, I concur with Reinhard Müller 2004, 159–160, who considered vv. 19b–21abα the passage's *Grundbestand* (we disagree, however, on many of the specifics; see Hutton 2009b).

[28] Gellner 1969, 84.

[29] Gellner 1969, 97.

[30] Gellner 1969, 97.

[31] Gellner 1969, 82.89.

[32] Gellner 1972, 65–66.

saint is in religious status, the greater the risk for those tribes who will not consent to the legitimacy of his authority and the binding nature of his verdicts.[33] The more tribal segments a given saint (or even group of saints) has under his purview, the greater his ability to "anathemize" recalcitrant groups whose constituents do not accept the results of the saint's arbitration. In short, the status of the saint is inextricably bound up with the success of the chieftain whom his services have vested with power. Because the saints' reputation and success is dependent on that of the chieftains they have helped to promote and appoint, there is ample incentive for the saints to continue their support of the chieftain.

4 Priestly Support in David's Israel

4.1 David's Ties to the Priestly Lineages in Synchronic Perspective

The Book of Samuel establishes a series of synchronic literary links between priestly authority and the power of the monarchy paralleling the Berber situation; these links are well known, and need only be listed here briefly:

1) Samuel, originally a client member of the House of Eli (1Sam 3), is involved to greater or lesser extent in Saul's ascendance to the kingship in all three narratives concerning Saul's Rise (1Sam 9:1–10:16; 10:17–27; 11:1–15).[34] By the narrated time of these events, Samuel has become a full-fledged and active priest acting on his own in the wake of Eli and his sons' demise. Oddly, Samuel acts in this independent capacity throughout the remainder of the book of Samuel, despite the continuation of the Elide line at Nob.

2) Upon his ouster from Saul's court, David initially flees to Samuel's residence at Ramah, where Samuel seems to have initiated his own prophetic community (or *zawiya*, if the term proper to the Berber milieu may be used here). In this community, Samuel functions as the head of a group of prophets (1Sam 19:18–24).

3) In many episodes David may be seen as aligning himself with the priests of Nob. This group shields David from Saul's wrath (1Sam 21:2–10), and pays dearly for this affront to the king with the lives of its priests (1Sam 22:11–19). Only one member of the lineage (*zawiya*?) escapes: Abiathar ben-Ahimelek accompanies David throughout his perambulations (1Sam 22:20–23), acting as divine intercessor for the future king (1Sam 23:6, 9–12; 30:7–8), and eventually becoming one of his priests in Jerusalem.

4) Equally important in the establishment of David's son Solomon upon the throne is Abiathar's colleague Zadok (1Kgs 1:32–40). Whereas Abiathar

[33] Gellner 1969, 129.

[34] This observation applies to MT v. 14, but Samuel is not mentioned in MT v. 15, where LXX^{B} v. 15 has Samuel both as one of the celebrants (καὶ ἔχρισεν Σαμουηλ ἐκεῖ τὸν Σαουλ; v. 15aα^{2}) and as a substitute for שאול (v. 15b).

seems to have been a driving force behind David's rise, and sought to effect a similar outcome in his support of Adonijah (1Kgs 1:7), his counterpart Zadok supported Solomon and inherited the sole priesthood upon Abiathar's dismissal (1Kgs 2:26–27).

Taken at the synchronic level of the received Masoretic Text, these relationships function to weave a tapestry of interconnections between the various political and religious parties of 1–2 Samuel. Nonetheless, we must refine our understanding of the degree to which these relationships were authentically historical or invented literary constructs uniting originally disparate traditions. In the following section (4.2) I argue that both the character of Samuel and the purportedly "Elide" descent of the priestly lineages of Nob and of Zadok were products of redaction in 1 Samuel and therefore historically specious. Nonetheless, this argument need not prevent us from drawing conclusions concerning the nature of the historical relationship between the early Israelite monarchy and the priestly lineages (see section 4.3, below).

4.2 David's Ties to Priestly Lineages in Redactional Perspective

The persistence of Samuel's independence in the face of a "competing" Elide lineage at Nob is inextricably linked to the composition history of the book of Samuel. Samuel's character is firmly entrenched in at least one of the episodes forming the introduction to 1–2 Samuel (1Sam 3). But the relation of this chapter to the surrounding material is unclear and seems to be of a different character than that of the surrounding chapters. The longstanding denial of Samuel's originality in 1Sam 1, predicated on the frequent repetition of the verbal root שאל (vv. 17, 20, 27, 28_{bis}),[35] is merely one marker of the problem. The character does not appear in much of the other material featuring the house of Eli, and it would appear that much of 1Sam 1–3* has been secondarily combined with an originally independent Ark Narrative/Narrative of Eli's House beginning possibly as late as 1Sam 4.[36] Samuel's relationship to the Elide lineage throughout 1Sam 1–3 is tenuous at best, and his independent position vis-à-vis the Elide lineage throughout the remainder of the book of Samuel is generally accountable to redactional or recensional additions to an underlying textual *Grundbestand*.[37]

Some of these secondary additions comprise relatively short editorial glosses to an earlier, independent narrative. In this category we may include, for example, the minor additions overlaid on the base-text of 1Sam 9:1–10:16*, as well as some short glosses and insertions in 1Sam 13*, 15*, and 28*. Although several commentators have attributed these additions – par-

[35] E.g., McCarter 1980a, 65–66; but cf. M. White 2000, 287–288.

[36] See, e.g., the discussion in McCarter 1980a, 23–26.

[37] Compare the distinction pertaining between *Redaktion* and *Bearbeitung* in, e.g., R. Müller 2004, 11.

ticularly those in 1Sam 9:1–10:16* – to relatively late (i.e., post- or late-Deuteronomistic) stages of textual growth,[38] a significant number of researchers have opted for an earlier (i.e., pre- or proto-Deuteronomistic) dating of the additions.[39] Other episodes appear to have been constructed whole cloth by the same hand(s) that inserted the shorter passages discussed immediately above. For example, Antony Campbell has argued compellingly for the wholesale addition of 1Sam 16:1–13 to the earlier History of David's Rise.[40] Wholesale secondary composition can be shown for still other episodes, such as those concerning Saul's ecstasy (1Sam 10:10–13; and, more relevant to the discussion at hand, 19:18–24); these are, in my opinion, somewhat more difficult to date accurately and may correspond to a later period than the group just discussed.[41] In short, Samuel's secondarity to the *Grundbestand* is pronounced: Samuel appears to act independently of the Elide lineage(s), who apparently have no knowledge of his actions, precisely because the passages in which Samuel figures are invariably secondary additions to the initial stage(s) of the book. In all chapters but 1Sam 7–8 (which themselves are fairly difficult to tease apart source- and redaction-critically), Samuel is a redactional figure whose appearance is, at earliest, dateable to a pre-Deuteronomistic prophetic redaction of the late-9th century BCE.[42] Many of Samuel's appearances are substantially later compositions, with plausible attributions to F. M. Cross's Dtr^1 (~ ca. Noth's Dtr or Smend's DtrG), Cross's Dtr^2 (~ ca. Smend's DtrN), or still later insertions (ca. Kratz's DtrS levels).[43]

Equally problematic from the standpoint of 1–2 Samuel's composition history is the position accorded to the priestly group of Nob as a filial offshoot of the Elide lineage. The Elide lineage had formerly been based at Shiloh,

[38] E.g., Fischer 2006, 169–177.

[39] See, e.g., Schmidt 1970, 58–102; Richter 1970, 13–56; Birch 1971; idem 1976, 140–153; Mettinger 1976, 64–79; Campbell 1986, 18–21; Schmitt 1992. For a review of the issue, see Hutton 2009c, 329–342.

[40] Campbell 1986, 111–123; again, see Hutton 2009c, 79–156 for a more recent synthesis.

[41] In these cases, Christophe Nihan's (2006) recent dating of both passages to the Persian period is plausible, although I remain not entirely convinced. As Robert Wilson 1984 has shown, the forms of prophetic intermediacy show a tremendous amount of variation, but ecstatic prophecy was known already in Late Bronze-Age Mesopotamia (e.g. Weinfeld 1995; Malamat 1995), and presumably was available to the Iron Age Israelites as a socially valid form of religious expression.

[42] For this date, see Campbell 1986; Hutton 2009c. This argument asserting Samuel's complete secondarity has not yet, in my opinion, been made fully.

[43] Space limitations preclude a thorough discussion of the various theories of development pertaining to the Deuteronomistic History. For recapitulations of the various proposals, see Römer and de Pury 2000; and Hutton 2009c, 79–156. The sigla used here serve as a shorthand convenient for those involved in the discussion and vary markedly between the proposals; they are juxtaposed with one another with the siglum "~" to indicate only rough correspondence.

but we now find it dislocated to the southeast of that city, in Nob. Although the model presented by the Ahansal (and, indeed by North African *shurfa* in general) permits the migration of priestly families, we must ask whether this dislocation should be attributed to historical-theological memory or derives from editorial processes. Anthropological studies on traditional genealogies have repeatedly shown that genealogies are essentially fungible records of a family's descent, usually maintained by the members of the family and the society in which the family is located; adjustments in genealogical data are typically intended to represent new social relationships.[44] From a source- and redaction-critical perspective, we may observe that editorial work enacted retrospectively on Israel's genealogies by a third party merely extends the same prerogative of social representation through genealogical adjustment to a wider set of actors.Biblical texts posit Abiathar's descent from the Elide lineage at Shiloh through a number of subtle moves. In 1Sam 14:3 we are informed, "Ahijah son of Ahitub, the brother of Ichabod, son of Phineas, son of Eli…was carrying the Ephod."[45] The lineage's genealogy is brought one step closer to Abiathar in 1Sam 22:11: "The king [Saul] sent to call Ahimelech ben-Ahitub the priest and all the house of his father, the priests who were in Nob…" Finally, the developing Elide genealogy is connected to Abiathar in 1Sam 22:20, where he is described as the only surviving son of Ahimelech.[46] Abiathar receives the patronymic "son of Ahimelech" twice more, both in passages appearing in the so-called History of David's Rise (1Sam 23:6; 30:7).[47] In later passages accounted to the large scope of the "Court History" or "Succession Narrative", where Abiathar figures as one of David's royal priests alongside Zadok, Abiathar no longer receives his patronymic (2Sam 15:24, 27, 29, 35, 36; 17:15; 19:12; 20:25; 1Kgs 1:7, 19, 25, 42; 2:22, 26, 27, 35; 4:4). Conceivably, this omission comes about simply because Abiathar has surpassed his father's stature, at least within the boundaries of the narrative, and no patronymic is necessary; in this case, we need not fret too much over the omission of Abiathar's patronymic.[48]

Yet Ahitub serves as a node in another priestly genealogy as well. Oddly, in the summary verse 2Sam 8:17, Zadok is provided with the patronymic "ben-

[44] Wilson 1977, 1–55; Sparks 2008, 1–21.

[45] See below for a fuller discussion of the textual problems attendant to the Ephod in Samuel. Some scholars have found in this verse evidence for the identification of Ahijah and Ahimelech (Hertzberg 1964, 112; Stoebe 1973, 258; and M. Müller 2009, 653).

[46] It is unnecessary, albeit possible, to posit that the genealogical relationship between Ahimelech and Abiathar is itself a fabrication (cf. Nihan 2009, 76–77).

[47] Although, cf. Veijola (1984, 57 n. 15 [= idem 1990, 11 n. 15]), who considers the patronymic in 1Sam 30:7 suspicious.

[48] Moreover, this omission is at least suggestive of a source-critical break between the narratives of 1 Samuel featuring the Elide dynasty, where Abiathar is situated squarely within a priestly lineage, and the novella in 2 Samuel, in which Abiathar has adapted to a new role.

Ahitub," while his partner in David's service is named as "Ahimelech ben-Abiathar." The latter is most likely a mistaken reversal of the proper "Abiathar ben-Ahimelech," as commentators typically remark.[49] But the former does not immediately reveal itself as a mistake. Instead, it may plausibly be explained as an intentional attempt to provide Zadok – who nowhere else in Samuel is listed with a patronymic – with authentic Levitical credentials, thus enabling him to serve effectively as a priest in Jerusalem.[50] Although the relation of Zadok to Levi through Ahitub has been commemorated in the Chronicler's genealogies (1Chr 5:34 [cf. the repetition in v. 38]; 6:38; 9:11 [adding the intermediary link מרית]), this link should be viewed as historically suspect, no matter how important in later instantiations of Israel's sacerdotal theology.[51]

Equally specious is the necessity of relating Ahitub's fraternal relation to Ichabod, as does 1Sam 14:3. Why did this verse not instead simply note Ahitub's filial relation to Phineas? The reader has already encountered Phineas ben-Eli earlier in 1 Samuel (e.g., 1:3; 2:34; 4:4,11,17); in every one of these cases, he is invariably mentioned with his brother Hophni. This particular Phineas is mentioned in only one other verse (1Sam 4:19), which itself forms part of the episode relating Ichabod's birth (vv. 19–22).[52] Unless the Ahitub of 14:3 is taken to be an otherwise unknown (older) brother of Ichabod, the fraternal relationship between the two must be understood as the product of redaction: 1Sam 14:1–3 is typically taken to be a relatively late composition, and we likely have here an intentional conflation of genealogical traditions designed to unite the Shilonite lineage of Eli with the Nobite priestly lineage ([Ahitub?-]Ahimelech-Abiathar-Jonathan).[53]

Thus, taking 1–2 Samuel as a genuine – even if curated and not entirely reliable – witness to early Israelite and Judean history, we have indications that at least three separate priestly lineages were involved in the political maneuverings of the tribal leaders of Benjamin and Judah (see fig. 1). The first such family seems to have been that of Eli and his sons Hophni and Phineas, who operated out of Shiloh. The second family was the one residing in Nob until its near-annihilation, credited to Saul in the biblical text (1Sam 21:2–10; 22:9–20). This group included Abiathar, who was apparently a young man at

[49] E.g., Cody 1969, 89; Nihan 2009, 76; M. Müller 2009, 655, and Pakkala 2009, 667, and sources cited there.

[50] E.g., Ackroyd 1977, 89–90; Pakkala 2009, 667.

[51] For a recent discussion of the artificiality of Ahitub's position in the various genealogies, see Pakkala 2009.

[52] Verses 21–22 show redundancies, perhaps indicating *Bearbeitung* of some sort, but I am unable to explore that possibility here.

[53] Pakkala 2009, 667 considers Ahitub's relation to the Nobite lineage to be the oldest of the traditions. It was only "[l]ater [that] a connection was made between the Nobite priests and the Shilonite priests who traced their ancestry from Eli" (ibid.; see also Veijola 1975, 41). Particularly interesting here (and increasingly important below) is the recognition of the former group as associated with the ark and the latter with the ephod.

the time of the disaster, his father Ahimelech, and possibly *his* father Ahitub – *if* we may properly include Ahitub among this lineage rather than accounting him as a completely redactional fabrication. If the genealogical notice in 14:3 (prior to אחי איכבוד) is correct, then an otherwise unknown Ahijah ben-Ahitub, brother of Ahimelech, may have belonged to this group as well.[54] Finally, the apparent upstart priest Zadok and his son Ahimaaz were grafted into this burgeoning "family-tree" upon the arrival of the former in Jerusalem under David (or Solomon).[55] These three lineages, historically separate, were sutured together redactionally for different purposes, most having to do with later theological ideologies. Nonetheless, in the preceding sketch I have provided a two-fold redaction-critical assessment of 1–2 Samuel's traditions concerning the priests and prophets. First, I have suggested that passages featuring Samuel are not original components of the constituent traditions, but are much more likely explained as secondary additions. Therefore, they cannot be taken a priori as historically reliable, although they may nonetheless preserve authentic reminiscences of the relationships between political and cultic figures in early Israelite history. Second, I have argued that even in the underlying *Grundbestand* of each of the constituent traditions of 1–2 Samuel, the priestly families are not nearly so tightly connected as one might discern from the received text. Relationships between these three families are more likely literary and redactional than historical and genetic.

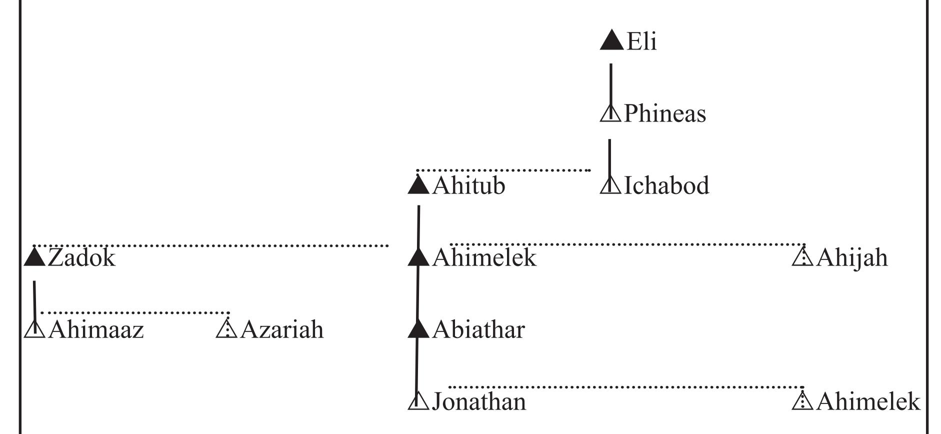


Fig 1 Members of the three major priestly lineages and their purported familial relationships accoring to 1-2 Samuel. Active cultic functionaries are represented with black triangles

[54] It is equally plausible, however, that Ahijah is a (Deuteronomistic?) fabrication; see Veijola 1975, 41. As noted above, some have identified Ahijah and Ahimelech as the same individual (Hertzberg 1964, 112; Stoebe 1973, 258, and M. Müller 2009, 653).

[55] E.g., Pakkala 2009, 667.

4.3 David's Relation to the Priestly Families in the Earliest Textual Strata of 2 Samuel

The influence of the early Israelite Levitical lineages, commemorated at the transitional points in David's reign, extends into the Davidic reign as a whole. In particular, Levitical collaboration is emplotted within the narrative of Absalom's rebellion (2Sam 15–19), and it is on this narrative that we shall focus for the remainder of this study. In these chapters, David relies time and time again on the actions of the four representatives of priestly families for the maintenance of his kingdom, and it is precisely these episodes that are most pertinent for our investigation. The longstanding debate over the date of the earliest narratives of 2 Samuel, and especially of those comprising 2Sam 15–19, cannot be solved here. Although a number of proposals have been offered to account for the development of the corpus,[56] I find most compelling those proposals maintaining a relatively early date of the narrative(s) concerning Absalom's revolt within the context of the progressive development of 1–2 Samuel. In general, these proposals date the composition of the bulk of 2Sam 13–20* to sometime between the Davidic-Solomonic period and the 8th century BCE. For the purposes of the present study, the relative dating of only a few passages is of the utmost importance: these are 2Sam 15:24–29; 17:15–21; and 19:12–15.[57]

2Sam 15:24–29

In 2Sam 15:24–29, David speaks with the priests Zadok and Abiathar during his flight from Jerusalem. This conversation is self-evidently a product of multiple compositional strata: Verses 25–26 are plausibly analyzed as a secondary insertion whose vocabulary (e.g., the notion of God "returning" [שוב *hi.*] exiles to a "pasture" [נוה] – either God's or their own) and theological concerns (cf. the intercessory function of priests) are most in line with texts from the late 7th and 6th centuries (e.g., Jer 23:3 [שוב hi. + על + נוה]; 50:19 [שוב po. + אל + נוה]; see also Jer 31:23).[58] Verse 24 is less easily interpreted, since its syntactic structure appears to be over-full, the verb ויצקו is frequently emended or its meaning debated, and the appearance of Abiathar highly enigmatic. The appearance of a generic group described simply as "all the Levites

[56] See above, section 1, for overview.

[57] Although the narrative of the messengers' race in 18:19–32 features Ahimaaz ben-Zadok, that passage will not be treated here. A responsible source-critical interpretation of the passage requires a significantly longer literary- and geographical-critical investigation of Ahimaaz's route and subtle obfuscation than is available in the present venue.

[58] For the secondarity of vv. 25–26, see Würthwein 1974, 43 (who includes vv. 24 and 29 in the secondary insertion as well); Veijola 1975, 44–46 (who finds evidence for Abiathar's originality in v. 24 alongside Zadok); Langlamet 1976, 352; Seiler 1998, 125–127; and Dietrich, present volume; but cf. McCarter 1984, 371. Cf. also Rudnig 2006, 188–193.

(כל־הלוים)" and functioning as bearers of the ark hearkens to the stipulations of Num 4:4–15 and Deut 10:8–9, which relegate the Levites to this stature (see also Deut 31:9, 25; 1Chr 15:2,12,14,15,26,27; etc.).[59] In contrast, vv. 27–28 seem original, although their coherence with what comes before depends to a large extent on our judgment concerning v. 24. In these verses, David commissions Zadok – and, implicitly, Abiathar (cf. v. 35) – to return to Jerusalem along with the sons of the priests, Ahimaaz and Jonathan. Their assignments are to act as part of David's spy network.

Unfortunately, the composition history of these two original verses is not as straightforward as one would wish. Jacques Vermeylen has argued, for example, that Abiathar was David's *only* priest in Jerusalem until his historical replacement by Zadok at the time of Solomon's accession to the throne, and his concomitant (and nearly contemporary) literary replacement by the same Zadok in the biblical text.[60] This argument is tenuous, but supported by the anomalous הרואה in 2Sam 15:27: the word makes little sense in its present position as part of the address to Zadok ("Do you see [*hărô'e 'attā*]? Return to the city in peace […]"). Nowhere else in the biblical text does this phrase appear, and we may contrast the variant form of the identical question in 1Sam 10:24, which uses the perfective form (הראיתם). However, if we assume that the text originally featured Abiathar here instead of Zadok, the anomalous word is better understood as his title (*hārô'e* "seer"), yielding the command, "Seer, return (you) to the city in peace […]." This interpretation is consonant with Abiathar's position as David's divine intermediary in other passages (1Sam 23:6, 9–12; 30:7–8), and with the position of Ahijah his uncle (as reconstructed tentatively above), who "carried the ephod" for Saul (1Sam 14:3). The earlier History of David's Rise credits Abiathar too with "bringing near" (נגש *hi.*) the ephod to David (1Sam 23:9; 30:7). We may compare here the textual confusion in 1Sam 14:18 MT, where Ahijah is instructed to "bring near (נגש *hi.*) the ark of God (ארון אלהים)." Here the identical verb is used to describe the action of someone who has already been mentioned earlier as dealing with a different cultic instrument – the same instrument borne by Abiathar in 1Sam 23:9; 30:7. Moreover, LXX^{B} reads εφουδ in 1Sam 14:18, further bolstering the identification of Abiathar and Ahijah not only as members of the same guild, but as consecutive custodians of the same (type

[59] E.g., Seiler 1998, 128. Abiathar himself seems to be an afterthought in this episode, since v. 24 opens the scene with, "And right there were Zadok and all the Levites carrying the ark of the covenant of God with him […]." Abiathar receives no mention until a syntactically difficult phrase later in the verse: "they set down [reading ויצגו] the Ark, and Abiathar offered sacrifices [ויעל אביתר] until all the people had finished leaving the city." E.g., McCarter 1984, 370–371.

[60] Vermeylen 2000, 353–356. Notice, of course, that this argument requires the supposition that several morphological units expressing the 2.m.pl. in vv. 27–28(29) have been emended from an original 2.m.sg. Cf., however, Veijola 1975, 21, and esp. 44–46, who finds evidence of Zadok's early accession to the priesthood, along with Abiathar.

of?) oracular device.[61] Provided we emend the mention of the ארון in v. 29 to אפד (i.e., a process similar to that required for MT 1Sam 14:18), and delete "Zadok" as secondary, 2Sam 15:29 may be reconstructed as being consistent with the commission given in vv. 27–28. Therefore, although it is possible to view v. 29 as entirely secondary, it is preferable to view an emended version of it as original (reading v. 29a וישב אביתר את־אפד ירושלם).[62]

2Sam 17:15–21

In a later episode of this narrative, the spy network David has established in 2Sam 15:24–29 springs into action. Once the plans for Absalom's military foray against David have been agreed upon, Hushai hurries to deliver the report to David. WÜRTHWEIN, LANGLAMET, and VERMEYLEN have argued that much of the episode involving Hushai's entry into David's court and his deliberate confusion of Ahitophel's counsel seems to be secondary.[63] Although this

[61] See HUTTON 2009c, 274–279; cf. also VEIJOLA 1984, 57 n. 15 (= idem 1990, 11 n. 15), and FISCHER 2004, 52.

[62] Cf. SEILER 1998, 125–127, who bases this judgment on the omission of the description הכהן, which is common throughout the rest of his reconstructed *Thronfolge Geschichte* [*TFG*] (besides 15:27, SEILER cites צדוק הכהן in 1Kgs 1:8, 26, 32, 34, 38, 39, 44, 45; 2:35; אביתר הכהן in 1Kgs 1:7, 19, 25, 42; 2:26; and צדוק ואביתר הכהנים in 2Sam 15:35$_{bis}$; 17:15; 19:12 [also 20:25]). However, the evidence here does not entirely demand SEILER's interpretation. As has just been noted, the occurrence in 15:27 may be linked to a botched pro-Solomonic and pro-Zadok replacement of an original "Abiathar [the seer]," entirely consistent with the first two sets of passages SEILER lists. This set of passages (1Kgs 1:8; etc.) derives already from a group of Solomonic Additions to the base narrative of the Court History (HUTTON 2009c, 176–227), and cannot be deemed original to the *TFG*. Instead, it seems more likely that the locution צדוק הכהן was itself secondary, necessitated by Zadok's relatively late appearance in the court, and Solomon's apologetic need to integrate Zadok into the priesthood – it is striking that the only other place in Samuel where צדוק and כהן occur in the same verse is 2Sam 8:17, discussed above as a redactional suture designed to incorporate Zadok into the priesthood. In contrast, Abiathar is given the title "the priest" in 1Sam 22:21; 23:9; and 30:7 in addition to all the verses discussed above; the prior existence of the locution may have provided the model for the similar treatment of Zadok. The third group of SEILER's texts may also be linked to the Solomonic (or a similar) redaction.

[63] WÜRTHWEIN 1974, 33–42; LANGLAMET 1976, 353; idem 1978, esp. 72–74; VERMEYLEN 2000, 361–373; cf. SEILER 1998, 152–157, who argues for the originality of vv. 5–14. According to these scholars, following Hushai's return to the city in 2Sam 15:37, the earliest narrative most likely comprised a text approximating 16:16b–17a, 18aα, 19*, 20abβ; 17:1–3a*, 4, 15a, 16–23*, in which Hushai carried out only the role of a spy, but did not participate in the frustration of Ahitophel's advice; see, e.g., VERMEYLEN, 2000, 367–372; although cf. LANGLAMET 1976, 353–354, who considers v. 21bβ secondary. The omission of Hushai's counter-proposal to that of Ahitophel means that the original report most likely would have entailed only Ahitophel's plan to attack David quickly; indeed, it is the agreement on this course of action that is assumed by

reconstruction is plausible,[64] it is also not the only reasonable source-division of the extant text, as DIETRICH has shown.[65] Regardless of the originality of vv. 5–14, commentators stand in general agreement that the following episode (vv. 18–20) belongs to the oldest level of the narrative. In these verses, Absalom discovers the conspiracy and his servants (עבדי אבשלום) pursue the messenger(s) to Bahurim, where their trail evaporates thanks to the help of a local partisan (vv. 18–20). The episode is a literary and compositional unity (possibly excluding any syntactic and morphological emendations made in order to incorporate Ahimaaz), and its antiquity seems assured.[66] In this regard, it is clear that the *Grundlagen* of both 2Sam 15:24–29* and 17:15–21 are cut from the same cloth. Both passages represent the priestly families as inextricably tied to the Davidic house and, indeed, imply *personal loyalty* to the figure of the king.

2Sam 19:12–15
Equally important in the narrative arc of Absalom's revolt, if perhaps less suspenseful than the preceding passages, is the role played by Abiathar and Zadok in the reestablishment of David's hegemony over the Cisjordanian polities of Judah and Israel. After his army's victory against Absalom in the Forest of Ephraim, David instructs the priests,

> "speak to the elders of Judah, saying, 'Why do you delay in returning the king to his house?…You are my kinsmen [אחי אתם]; you are my flesh and blood [עצמי ובשרי אתם]. So why do you delay in returning the king?' And say to Amasa, 'Are you not my flesh and blood? May God strike me down if you do not become commander of the army under me in Joab's place.'" (2Sam 19:12–14*).

Again, the source-critical study of these verses is not entirely unanimous. For example, VERMEYLEN omits vv. 12aβb (as a virtual doublet of v. 13), and 14 (which interrupts the flow of the argument) from the original story.[67] None-

the haste of the priests' sons (or, the priest's [Abiathar's] son [Jonathan], if we follow VERMEYLEN [see above and VERMEYLEN 2000, 369.372]) in vv. 16–23*.

[64] Perhaps the most compelling evidence for this attribution lies, in my opinion, in 17:17. As SEILER 1998, 161 correctly points out, the verbal syntax of v. 17 – ...עמדים ...והלכה...והגידה... ילכו ... והגידו... – indicates iterative or habitual action. This implies the regularity of the process, further suggesting that multiple cycles of the delivery of intelligence were enacted. This repetition would preclude the immediacy of Absalom's foray against David and assumes the relegation of 17:5–17 to a secondary redaction. In any case, SEILER's position does not much affect the outcome of this analysis, since he does not dispute the early dating of vv. 15–21.

[65] DIETRICH, present volume.

[66] LANGLAMET (1976, 353–354; idem 1978, 79–80) considered secondary the scene involving the search for the spies (v, 18b* [from ויבאו], 19–20, 21a* [until וילכו]), but this attribution is improbable; cf. SEILER 1998, 160–162.

[67] VERMEYLEN 2000, 387.393–394. Of course, VERMEYLEN also omits Zadok, whom he deems secondary, from v. 12; see above for discussion.

theless, the central thrust of this passage – David's assignment of the priest(s) to act in the role of messenger(s) is plausibly credited to the earliest stage of the narrative. Furthermore, without additional narration of the priests' actions, the ensuing verse makes it clear that they are successful in this commission: "The mind of all the people of Judah became like that of a single person; they sent to the king, 'Return, you and all your servants!'" (2Sam 19:15). This mediation on the part of the priest(s) clears the way for David's triumphant, if pyrrhic, return to Cisjordan.[68]

The foregoing analysis has demonstrated that there is good reason to find the presence of at least one Levitical family – that of Abiathar, a (former) member of the Nobite lineage – in the earliest edition of the Court History. Even if we follow VERMEYLEN's argument concerning the secondarity of Zadok and his lineage in the Court History, we must admit that already at an early stage of recensional activity that lineage had been included among David's supporters. However, while we have so far assumed that this "early recensional activity" can be connected to an early absolute chronology – perhaps even as early as the late-10th century – we ought to be cognizant of those models that would place the "early recensional activity" of 2Sam 13–20 in the post-exilic period. Although these models do not necessarily contradict our findings that the Abiatharite and Zadokite lineages were "active" already in the original stage of the text, they date that original stage of the text much later. For example, recent analyses by Reinhard KRATZ, Erik AURELIUS, and Alexander FISCHER have asserted the secondarity (and, concomitantly, the relative youth) of most of 2Sam 15–17*(18*) + 19–20* to an original core battle report in 2Sam 18*.[69] While these three schemas differ in their particulars, they all hold that the *Grundbestand* of chapters 15–17* + 19–20*, i.e., exactly those chapters in which the passages under current investigation appear, all derive from late-Deuteronomistic additions (DtrS), and cannot be dated in an absolute chronology any earlier than roughly the mid-6th century BCE.[70] This argument forces us into the awkward position of recognizing the difficulty of pinning the *Grundbestand* of these chapters to an absolute chronology.

Unfortunately, the scope of the present study does not permit sustained methodological reflection on the problem of assigning compositional and redactional layers to nodes on an absolute chronology. However, we might ask whether the sociological assumptions made in the *Grundbestand* provide any definitive indications of their date of composition. Now that we have attempted to isolate the earliest traditions contained in the Court History concerning the holy lineages of early monarchic Israel, we may compare those

[68] See HUTTON 2006 (= 2009c, 8–24) for a fuller exegesis of 2Sam 19 as a ritualized emplotment of David's reincorporation into Cisjordanian Israelite society.

[69] KRATZ 2005, 175–176; AURELIUS 2004; FISCHER 2005.

[70] See HUTTON 2009c, 203–211, for a more thorough discussion of these scholars' respective arguments.

data with the reconstructed sociological situation of Iron Age Israel. The next section examines that problem.

5. The Political Status of the Early Israelite "Monarchy"

5.1 Secondary Complex Chiefdom or Patrimonial State?

It may perhaps be too much to claim that the pro-Davidic and pro-Solomonic *Tendenz* of the Court History is firmly established; too many interpreters have challenged this assessment to make this assertion.[71] However, the claim is, at the very least, frequently voiced, and with good reason.[72] The pro-Davidic (and pro-Davidide) stance is patent in many passages, at least for the bulk of 2Sam 13–20 (and particularly for those passages most clearly traceable to the *Grundbestand*). So much so, in fact, that we must question whether the representation of the priestly lineages' loyalty to the person of David – as opposed to the office of the king – does, in fact, accurately represent the historical context of the earliest Israelite monarchy. In short, we may ask whether the priests are in fact to be enumerated among "all the king's men" (cf. 2Sam 16:6: כל־עבדי המלך).

Two models of the earliest Israelite state purport to describe the nature of the United Monarchy, as it is represented in the biblical text. The classical consensus view describes David's reign as a transition from a "tribal society," organized through the operation of kinship structures, through the so-called "chiefdom," to a territorially- and bureaucratically-organized "state." This model has been popularized in biblical studies in the work of Morton FRIED and Elman R. SERVICE, and has been adapted by a number of Syro-Palestinian archaeologists and biblicists, including Frank S. FRICK, David W. JAMIESON-DRAKE, Steven L. MCKENZIE, and, most recently, Robert MILLER.[73] In opposition, Lawrence E. STAGER and his students David SCHLOEN and Daniel MASTER have pointed to Max WEBER's "patrimonial state" model as a more accurate and viable description of the United Monarchy under David and Solomon.[74] The "patrimonial state" model allows for the intersection between traditional kinship-structures with the supra-tribal organizational capacities of states.

[71] E.g., DELEKAT 1967; WÜRTHWEIN 1974, 7–59, esp. 11–31, 43–47; VEIJOLA 1975, 16–30; LANGLAMET 1976, 321–379.481–528.

[72] See, e.g., THORNTON 1968, 159–166; WHYBRAY 1968, 19–47; FLANAGAN 1972, 172–181; METTINGER 1976, 30; MCCARTER 1981, 355–367; SEILER 1998, 299–313, esp. 306.

[73] FRIED 1967; SERVICE 1975; FLANAGAN 1981; FRICK 1985; JAMIESON-DRAKE 1991, esp. 142–145; MCKENZIE 2000, 138–145, esp. 140.145; MILLER 2005; DIETRICH 2007, 189. HEFFELFINGER 2009 provides a clear overview and cogent application of Miller's revision of the model.

[74] STAGER 2003; SCHLOEN 2001; MASTER 2001; see also VANDERHOOFT 2009, esp. 486–487, for further discussion. STAGER, SCHLOEN, and MASTER all point to the model developed in WEBER 1978, 2.1006–1069.

Both models have aspects that recommend them, and no arbitration between the two is offered here. In the current state of the debate, the two positions have, in my opinion, begun to converge gradually, so that now the problem is largely a semantic one, with the distinctions consisting of the models' respective views concerning the *necessity* of evolutionary development, the *intractability* of that development, and the *typological determination* afforded by the difference between personal loyalty and "*impersonally* oriented bureaucratic domination."[75]

No matter the precise description of the degree to which David's Israel is represented as having achieved "statehood" in the biblical text, the argument here remains the same: the narrated actions of the priestly families in their support of David suggest that the text preserves an authentic reminiscence of the transitional period in Israel's early history, in which various factions competed for influence within a developing or nascent state that remained organized predominantly through reference to kinship structures. This assessment applies regardless of the precise political model applied to the data. In turn, we may formulate a new interpretation of the priestly families' motivations in their support of David.

5.2 Absalom's Affront to the Priestly Families

When we approach the biblical text from a standpoint informed by the cross-cultural comparisons adduced here, we do so with a more sensitive understanding of the position in which the priestly families may have found themselves during the transitional years of the early monarchy. The cross-cultural analysis of the Ahansali political philosophy conducted above suggests that the Israelite priestly lineages may not have been particularly loyal to the person of David himself, nor that their primary business was with the stability of the monarchy, both well-worn explanations of the priests' actions. Rather, we may suggest, the priests feared losing their own political influence (or the commonly-agreed upon appearance of their influence) over the occupant of the monarchic office. That the priestly lineages may have perceived themselves to operate somewhat independently from the monarchy, and still within the framework common to kinship-based society, is implied in the narration of Abiathar's retaliatory support of David over against Saul. We may suggest, therefore, that Abiathar's continued support of David, combined with that of his colleague Zadok (if original to the text),[76] arose from the desire to retain priestly prerogatives endangered by the accession of Absalom. Although

[75] Quote from Weber 1978, 2.1006. Given the restrictions of space in the current venue, it is impossible to enter into a thorough discussion of the commonalities and differences in these two models. That project must, unfortunately, be left outside the scope of the present project.
[76] But cf. Vermeylen 2000, discussed above (section 4.3).

this support is emplotted literarily in the biblical account, the text may reflect historical circumstances as well. If we may indeed suppose an independent Israelite-Judean priesthood analogous to the North African Ahansal, our supposition would coincide favorably with the model established by the Ahansali intervention and arbitration in Berber political affairs.

Whatever our judgment as to the historicity and precise typology of the governmental system instituted by Saul, David, and Solomon, we see a number of indications that the priestly families – personified in the characters of Zadok and Abiathar, Ahimaaz and Jonathan – were heavily involved in the symbolic and religious legitimization of the monarchy.[77] The biblical text portrays Absalom's ascent to the throne as a populist revolt, bolstered by a groundswell of anti-Davidic animosity. While the original narrative may only have implied that this was a posture held by a negligible pro-Saulide faction within Benjamin, the present text attributes this revolt to a much larger sector of Israelite society. Even within the posited "original" story, though, the priestly caste had to stake out its position firmly against Absalom's populist movement, or risk losing its tenuous influence over the patrimonial head of the supra-tribal confederation.

It is imperative that we not confuse here the various roles of the priestly lineages in each redactional stratum (and thus in the literary emplotment of history) with our tentatively reconstructed function of the priests derived from cross-cultural comparison. In the *Grundlagen* of episodes in 1 and 2 Samuel as of yet untouched by any so-called "prophetic" redaction, the priesthood plays a nebulous role. David seems to have benefited greatly from the cultural capital provided by Abiathar's presence in his cadre, and his political status is enhanced by the presence of a priest who carries an Ephod and is thus capable of offering oracles. Thus, we see that there are common threads binding the early Israelite priesthood with the Ahansali sainthood in 1–2 Samuel's *Grundbestand* and perhaps its pre-prophetic and pre-Deuteronomistic overlay(s). These threads are spun from the social tension latent between the holy lineages that operate independently of any secular political authority and the surrounding lay tribes. However, already in this historical emplotment we encounter a priesthood that is quickly diverging from the role we have reconstructed on the analogy of the Ahansal in Berber society: Zadok and Abiathar cannot legitimately claim to have installed David on the throne, and they do appear as considerably more loyal to the person of the king than as independent referees at his investiture. This trend continues in 1–2 Kings, wherein the priesthood functions even more obviously as a fully incorporated religio-symbolic arm of the governmental system.[78] Here, the loyalties are more obviously concep-

[77] E.g., Flanagan 1981, 66.

[78] This observation concerning the priestly families' subjugation to the political establishment is borne out in passages describing later decades and centuries of Judahite and Israelite history. These passages include the negatively-construed report that Jeroboam selected purportedly "non-Levitical" priests to staff the northern Isra-

tualized as personally loyal to a patrimonial ruler; the priesthood itself functions as one of the nested households over which the king holds sway. Instead of an at least nominally independent and oppositional priesthood (as in 1–2 Samuel), in 1–2 Kings it is rather the so-called "prophets," such as Ahijah and Elijah, who bear the divine mantle of Samuel that authorized him to appoint and denounce kings.

In light of this continuum between a historical, independent priesthood and a literarily emplotted, personally-loyal priesthood, let us now re-cast Absalom's revolt in the terms of Berber tribal dynamics. In doing so, we may rightly recognize that we are not dealing with societies displaying cognate levels of centralization. Already in the narrative of 2 Samuel, David seems to have arrogated much more power to himself than any Berber tribal chief could have hoped to achieve. Nonetheless, the biblical text affirms that David reigned by the consent of the tribal representatives (2Sam 2:4a; 5:1–3), and in a predominantly lineage-based segmental system. Yet not only has David established himself as a politically savvy mastermind with the "lay tribes" of Judah and Israel; in the present form of the text he has simultaneously established himself as a client of both the Nobite priesthood – *zawiya*, if I may – through Abiathar, and of a rival priesthood represented by Zadok. David is thus in the enviable position of having support both from Abiathar, a member of a saintly lineage holding sway over a significant proportion of the Central Highlands' population, and from Zadok, a locally respected saint – whether his locale be originally Jerusalem, Hebron, or elsewhere.[79]

At the same time that David profits from his client status with respect to two saintly lineages, Abiathar and Zadok receive cachet from serving as his "priests". In the construction of Israelite history preserved in 1 Samuel, it is conceivable that Abiathar considered his family to have been the group who initially recognized David's peculiar capacities for leadership, and, indeed, had selected him from among his peers, enabling his rise to greatness. Any revolt against David's leadership may have nettled Abiathar, not because of any intimate personal relationship he had with David, but rather because it was simultaneously a blow against his own hereditary sainthood and a challenge to the authority of his verdicts. Likewise, Zadok, apparently a relative newcomer to the inter-tribal power dynamics of Judah, Benjamin, and the Joseph tribes, would naturally have wanted to preserve his own mounting status. A successful challenge to the ruler whom he had supported could mean only disgrace. Unfortunately for both priests, in this equation, there was no

elite cultic centers of Bethel and Dan (1Kgs 12:31) and the recollection that Jehoiada had hidden and supported Joash during the reign of Athaliah (2Kgs 11).

[79] For the diversity of suggestions regarding Zadok's origins, see, e.g., Cody 1969, 89–93; Ackroyd 1977, 89–90. As is frequently suggested, the text's silence concerning Zadok's genealogy may have occasioned the secondary attribution of his descent from Ahitub (2Sam 8:17) in order to provide him with priestly legitimacy (e.g., Sparks 2008, 67–69; Pakkala 2009, 667–668).

changing of sides. They and their families *had no choice* but to continue their support of the king whom they had previously backed.

If we are correct in reconstructing this motivation for Zadok and Abiathar (or the historical figures on whom these literary representations have been based), we may make some correlated observations. As we have seen, in Berber society the "choice" of the *agurram* carries with it much weight, and the chief governs by virtue of the subordinate moieties' acceptance of the Ahansali designation. On occasions when this acceptance begins to break down, the Ahansal are forced to muster a counter-insurgency formed from those groups still accepting of their leadership. The importance of this observation lies in its explanatory value for hypothesizing possible reasons for the priests' continued residence in Jerusalem. The ideal vision of *agurram* status – and, we may reconstruct, of Israelite priesthood – holds that those with saintly privilege must remain politically detached. Flight with David's party would betray the priests' political entanglement with the ruling party, drawing their saintly status into question. This saintly status is simultaneously endangered if Absalom's populist uprising is successful. In a cultural milieu in which saintly arbiters are already a dying breed, and their traditional loci of power threatened by new administrative systems, the triumph of a populist insurrection that does not have the support of two significant saintly lineages would ostensibly sound the death-knell for the Levitical system as it had come to be. Zadok and Abiathar were forced to continue their struggle to preserve their own foundations of power.

6 Conclusion

To conclude, 2 Samuel's portrayal of the relationship obtaining between David and the Levitical families, although not necessarily historically reliable, reflects a tumultuous period in Israel's early consolidation as a political entity. This consolidation entailed a movement from a segmentary, kinship-based society towards a more complex political organization. In the various layers of its redactional growth, the so-called "Court History" preserves traditions representing a particular political relationship between the priesthood and the monarchy. Given the cross-cultural analogy presented above, this relationship would seem to be historically plausible. But I find it doubtful that this particular relationship persisted into the late monarchic period, much less into the Persian Period. In my opinion, the traditions most likely depict what may only be reckoned as a substantially earlier state of affairs. Whether this datum demands an earlier or later date of composition is left as an open question in the present study. But the reminiscence of a political situation paralleled in a structurally, sociologically, and economically similar society nearly two and one-half millennia removed suggests that the "literary emplotment" of David's Israel in fact discloses a historical reality that cannot totally be denied.

Bibliography

Abitbol, Michel, 1988, Maraboutism and State Formation in Southern Morocco: S. N. Eisenstadt, Michel Abitbol, and Naomi Chazan (eds.), The Early State in African Perspective: Culture, Power and Division of Labor. Edited by Studies in Human Society 3, Leiden, 134–147.

Abitbol, Michel, 2009, Histoire du Maroc, Paris.

Ackroyd, Peter R., 1977, The Second Book of Samuel (CBC).

Aurelius, Erik, 2004, David's Unschuld. Die Hofgeschichte und Psalm 7: Markus Witte (Hg.), Gott und Mensch im Dialog. FS Otto Kaiser (BZAW 345), 391–412.

Bietenhard, Sophia Katharina, 1998, Des Königs General. Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2–20; 1 Kön 1–2 (OBO 163).

Birch, Bruce C., 1971, The Development of the Tradition on the Anointing of Saul in 1 Sam. 9:1–10:16: JBL 90: 55–68.

Birch, Bruce C., 1976, The Rise of the Israelite Monarchy: The Growth and Development of 1 Samuel 7–15 (SBLDS 27).

Bourbouze, Alain, 1986, Adaptation à differents milieux des systèmes de production de paysans du Haut-Atlas. De l'Himalaya au Haut Atlas, De l'Asir aux Andes : Techniques & cultures 7, 59–94.

Campbell, Antony F., 1986, Of Prophets and Kings: A Late Ninth-Century Document (1 Samuel 1–2 Kings 10) (CBQMS 17).

Chalcraft, David J. (ed.), 1997, Social-Scientific Old Testament Criticism, Sheffield (The Biblical Seminar 47) .

Cody, Aelred, 1969, A History of Old Testament Priesthood (AnBib 35).

Cook, Stephen L., 2004, The Social Roots of Biblical Yahwism, Atlanta, GA (Studies in Biblical Literature 8).

Cross, Frank M., 1973, Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel, Cambridge, MA.

Crüsemann, Frank, 1978, Der Widerstand gegen das Königtum: Die antiköniglichen Texte des Alten Testamentes und der Kampf um den frühen israelitischen Staat (WMANT 49).

Davies, Philip R., 1992, In Search of "Ancient Israel" (JSOTSup 148).

Delekat, Lienhard, 1967, Tendenz und Theologie der David-Salomo-Erzählung: Fritz Maass (Hg.), Das ferne und nahe Wort: FS Leonard Rost (BZAW 105), 26–36.

Dietrich, Walter, 2000, Das Ende der Thronfolgegeschichte: Albert de Pury / Thomas Römer (Hg.), Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids: Neue Einsichten und Anfragen (OBO 176), 38–69.

Dietrich, Walter, 2007, The Early Monarchy in Israel: The Tenth Century B.C.E. Trans. Joachim Vette, Atlanta, GA (SBL Biblical Encyclopedia 3).

Dietrich, Walter, 2009, Samuel (BKAT 8/1.6).

Eissfeldt, Otto, 1931, Die Komposition der Samuelisbücher, Leipzig.

Fischer, Alexander A., 2004, Von Hebron nach Jerusalem. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zur Erzählung von König David in II Sam 1–5 (BZAW 335).

Fischer, Alexander A., 2005, Flucht und Heimkehr Davids als integraler Rahmen der Abschalomerzählung: Rüdiger Lux (Hg.), Ideales Königtum. Studien zu David und Salomo, Leipzig (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 16), 43–69.

Fischer, Alexander A., 2006, Die Saul-Überlieferung im deuteronomistischen Samuelbuch (am Beispiel von I Samuel 9–10): Markus Witte et al. (Hg.), Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur "Deuteronomismus"-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten (BZAW 365), 163–181.

Flanagan, James W., 1972, Court History or Succession Document? A Study of 2 Samuel 9–20 and 1 Kings 1–2: JBL 91, 172–181.

Flanagan, James W., 1981, Chiefs in Israel: JSOT 20, 47–73.

Frick, Frank S., 1985, The Formation of the State in Ancient Israel (SWBA 9).

Fried, Morton H., 1967, The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology, New York.

Geertz, Clifford, 1973=2000, The Interpretation of Cultures, New York.

Gellner, Ernest, 1969, The Saints of the Atlas, London.

Gellner, Ernest, 1972, Political and Religious Organization of the Berbers of the Central High Atlas: E. Gellner and C. Micaud (eds.), Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa, London, 59–66.

Gellner, Ernest, 1990, Tribalism and the State in the Middle East: Philip S. Khoury and Joseph Kostiner (eds.), Tribes and State Formation in the Middle East, Berkeley / Los Angeles, 109–125.

Gottwald, Norman K., 1979, The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250–1050 BCE, Maryknoll, N.Y. = Repr., 1999 (BiSe 66).

Halpern, Baruch, 1974, Sectionalism and the Schism: JBL 93, 519–532.

Halpern, Baruch, 1976, Levitic Participation in the Reform Cult of Jeroboam I: JBL 95, 31–42.

Halpern, Baruch, 2001, David's Secret Demons: Messiah, Murderer, Traitor, King, Grand Rapids, MI.

Hart, David M., 1993, Four Centuries of History on the Hoof: The Northwest Passage of Berber Sheep Transhumants across the Moroccan Atlas, 1550–1912: Morocco: The Journal of the Society for Moroccan Studies 3, 21–55.

Hart, David M., 1999, Comparative Land Tenure and Division of Irrigation Water in Two Moroccan Berber Societies: The Ait Waryaghar of the Rif and the Ait Atta of the Saghru and South-Central Atlas: Journal of North African Studies 4, 172–218.

Hart, David M., 2001, Making Sense of Moroccan Tribal Society and History: Journal of North African Studies 6, 11–28.

Heffelfinger, Katie M., 2009, "My Father Is King": Chiefly Politics and the Rise and Fall of Abimelech: JSOT 33, 277–292.

de Hen, F. J., 1964, Quelques Notes Ethnographiques sur les Ihansalen: Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig 20, 282–318.

Hertzberg, Hans Wilhelm, 1964, I & II Samuel: A Commentary. Trans. John S. Bowden (OTL).

Hutton, Jeremy M., 2006, The Left Bank of the Jordan and the Rites of Passage: An Anthropological Interpretation of 2 Samuel XIX: VT 56, 470–484.

Hutton, Jeremy M., 2009a, The Levitical Diaspora (I): A Sociological Comparison with Morocco's Ahansal: David Schloen (ed.), Exploring the Longue Durée: Essays in Honor of Lawrence E. Stager. Winona Lake, IN, 223–234.

Hutton, Jeremy M., 2009b, Monarchy and Its (Persian-Period?) Discontents: A Review of Reinhard Müller, Königtum und Gottesherrschaft: Untersuchungen zur alttestamentlichen Monarchiekritik (FAT II/3; Tübingen, 2004): Journal of Hebrew Scriptures 9, accessed online at: http://www.arts.ualberta.ca/JHS/reviews/reviews_new/review397.htm

Hutton, Jeremy M., 2009c, The Transjordanian Palimpsest: The Overwritten Texts of Personal Exile and Transformation in the Deuteronomistic History (BZAW 396).

Jamieson-Drake, David W., 1991, Scribes and Schools in Monarchic Judah: A Socio-Archaeological Approach (JSOTSup 109; SWBA 9).

Kratz, Reinhard G., 2005, The Composition of the Narrative Books of the Old Testament. Trans. John Bowden, London.

Kraus, Wolfgang, 1998, Contestable Identities: Structures in the Moroccan High Atlas: Journal of the Royal Anthropological Institute 4, 1–22.

Lang, Bernhard (ed.), 1985, Anthropological Approaches to the Old Testament, Philadelphia, PA (Issues in Religion and Theology 8).

Langlamet, François, 1976, Pour ou contre Salomon? La rédaction prosalomonienne de 1 Rois i–ii. Parts 1–2 : RB 83, 321–379.481–528.

Langlamet, François, 1978, Ahitofel et Houshaï: Redaction Prosalomonienne en 2 S 15–17?: Yitschak Avishur and Joshua Blau (eds.), Studies in the Bible and the Ancient Near East Presented to Samuel E. Lewenstamm on His Seventieth Birthday, Jerusalem, 57–90.

Lemche, Niels Peter, 1998, The Israelites in History and Tradition. Library of Ancient Israel, Louisville, KT.

Malamat, Abraham, 1995, Prophecy at Mari: Robert L. Gordon (ed.), "The Place Is too Small for Us": The Israelite Prophets in Recent Scholarship, Winona Lake, IN (Sources for Biblical and Theological Study 5), 50–73.

Master, Daniel, 2001, State Formation Theory and the Kingdom of Ancient Israel: JNES 60, 117–131.

McCarter, P. Kyle, 1980a, I Samuel: A New Translation with Introduction and Commentary (AB 8).

McCarter, P. Kyle, 1980b, The Apology of David: JBL 99, 489–504.

McCarter, P. Kyle, 1981, "Plots, True or False": The Succession Narrative as Court Apologetic: Int 35, 355–367.

McCarter, P. Kyle, 1984, II Samuel: A New Translation with Introduction and Commentary (AB 9), New York.

McKenzie, Steven L, 2000, King David: A Biography, Oxford.
Mettinger, Tryggve N. D., 1976, King and Messiah: The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings (ConBOT 8).
Miller, Robert D., 2005, Chieftains of the Highland Clans: A History of Israel in the 12th and 11th Centuries B.C., Grand Rapids, MI.
Mommer, Peter, 1991, Samuel: Geschichte und Überlieferung (WMANT 65).
Morsy, M. 1986, Aḥanṣal : Encyclopédie berbère, Aix-en-Provence, Vol. 3, 307–311.
Müller, Monika C., 2009, Ahimelech: Encyclopedia of the Bible and Its Reception. Berlin, Vol. 1, 652–656
Müller, Reinhard, 2004, Königtum und Gottesherrschaft: Untersuchungen zur alttestamentlichen Monarchiekritik (FAT II/3).
Neufeld, Dietmar (ed.), 2008, The Social Sciences and Biblical Translation (SBLSymS 41).
Nihan, Christophe, 2006, Saul among the Prophets: Carl S. Ehrlich and Marsha C. White (eds.): Saul in Story and Tradition (FAT 47), 88–118.
Nihan, Christophe, 2009, Art. Abiathar: Encyclopedia of the Bible and Its Reception, Berlin, Vol. 1, 75–77.
Noth, Martin, 2001, The Deuteronomistic History (JSOTSup 15).
Pakkala, Juha, 2009, Art. Ahitub: Encyclopedia of the Bible and Its Reception, Berlin, Vol. 1, 666–669.
Richter, Wolfgang, 1970, Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte: Eine literaturwissenschaftliche Studie zu 1 Sam 9,1–10,16, Ex 3f. und Ri 6,11b–17 (FRLANT 101).
Rogerson, John W., 1978, Anthropology and the Old Testament, Atlanta, GA.
Römer, Thomas and Albert de Pury, 2000, Deuteronomistic Historiography (DH): History of Research and Debated Issues: Albert de Pury, Thomas Römer and J.-D. Macchi (eds.), Israel Constructs Its Identity: Deuteronomistic Historiography in Recent Research (JSOTSup 306) 24–141.
Rost, Leonhard, 1982, The Succession to the Throne of David. Trans. Michael D. Rutter and David M. Gunn, with an introduction by Edward Ball, Sheffield (Historic Texts and Interpreters in Biblical Scholarship 1).
Rudnig, Thilo Alexander, 2006, Davids Thron: Redaktionskritische Studien zur Geschichte von der Thronnachfolge Davids (BZAW 358).
Schloen, J. David, 2001, The House of the Father as Fact and Symbol: Patrimonialism in Ugarit and the Ancient Near East, Winona Lake, IN (Studies in the Archaeology and History of the Levant 2).
Schmidt, Ludwig, 1970, Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative: Studien zu Tradition, Interpretation und Historie in Überlieferungen von Gideon, Saul und David (WMANT 38).
Schmitt, Hans-Christoph, 1992, Das sogenannte vorprophetische Berufungsschema: Zur "geistigen Heimat" des Berufungsformulars von Ex 3,9–12; Jdc 6,11–24 und I Sam 9,1–10,16: ZAW 104, 202–216.
Schütte, Wolfgang, 2008, "Säet euch Gerechtigkeit!" Adressaten und Anliegen der Hoseaschrift (BWANT 179).

SEILER, Stefan, 1998, Die Geschichte von der Thronfolge Davids (2 Sam 9–20; 1 Kön 1–2): Untersuchungen zur Literaturkritik und Tendenz (BZAW 267).
SERVICE, Elman R., 1975, Origins of the State and Civilization: The Process of Cultural Evolution, New York.
SPARKS, James T., 2008, The Chronicler's Genealogies: Towards an Understanding of 1 Chronicles 1–9, Atlanta, GA (Academia Biblica 28).
STAGER, Lawrence E., 1985, The Archaeology of the Family in Ancient Israel: BASOR 260, 1–35.
STAGER, Lawrence E., 2003, The Patrimonial Kingdom of Solomon: G. Dever and S. Gitin (eds.), Symbiosis, Symbolism, and the Power of the Past: Canaan, Ancient Israel, and Their Neighbors, from the Late Bronze Age through Roman Palaestina, Winona Lake, IN, 63–74.
STOEBE, Hans Joachim, 1973, Das erste Buch Samuelis (KAT 8/1).
THOMPSON, Thomas L., 1999, The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel, New York.
THORNTON, T. C. G., 1968, Solomonic Apologetic in Samuel and Kings: CQR 169, 159–166.
VAN SETERS, John, 1983, In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History. New Haven, Repr. 1997, Winona Lake, IN.
VAN SETERS, John, 2009, The Biblical Saga of King David, Winona Lake, IN.
VANDERHOOFT, David S., 2009, The Israelite *mišpāḥâ*, the Priestly Writings, and Changing Valences in Israel's Kinship Terminology: J. David Schloen (ed.), Exploring the Longue Durée: Essays in Honor of Lawrence E. Stager, Winona Lake, IN, 485–496.
VEIJOLA, Timo, 1975, Die ewige Dynastie: David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung (AASF.B 193).
VEIJOLA, Timo, 1984, David in Keïla. Tradition und Interpretation in 1Sam 23,1–13: RB 91, 51–87.
VEIJOLA, Timo, 1990, David. Gesammelte Studien zu den Davidüberlieferungen des Alten Testaments, Helsinki (Schriften der finnischen exegetischen Gesellschaft 52).
VERMEYLEN, Jacques, 2000, La loi du plus fort: Histoire de la rédaction des récits davidiques de 1 Samuel à 1 Rois 2 (BETL 154).
WEBER, Max, 1978, Economy and Society, edited by Guenther Roth and Claus Wittich, Berkeley/Los Angeles.
WEINFELD, Moshe, 1995, Ancient Near Eastern Patterns in Prophetic Literature: Robert L. Gordon (ed.), "The Place Is too Small for Us": The Israelite Prophets in Recent Scholarship, Winona Lake, IN (Sources for Biblical and Theological Study), 32–49.
WHITE, Hayden, 1973, Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe, Baltimore.
WHITE, Hayden, 1978, Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism, Baltimore, MD.

WHITE, Marsha C., 2000, "The History of Saul's Rise": Saulide State Propaganda in 1 Samuel 1–14: Saul M. Olyan and Robert C. Culley (eds.), "A Wise and Discerning Mind": Essays in Honor of Burke O. Long (BJS 325), 271–292.
WHYBRAY, R. N., 1968, The Succession Narrative: A Study of II Samuel 9–20; I Kings 1 and 2 (SBT II/9).
WILLI-PLEIN, Ina, 1997, Michal und die Anfänge des Königtums in Israel: J. A. Emerton (ed.), Congress Volume, Cambridge (VTSup 66), 401–419.
WILLI-PLEIN, Ina, 2005, ISam 18–19 und die Davidshausgeschichte: Walter Dietrich (ed), David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit: Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches (OBO 206), 138–171.
WILSON, Robert R., 1977, Genealogy and History in the Biblical World, New Haven.
WILSON, Robert R., 1980, Prophecy and Society in Ancient Israel, Philadelphia.
WILSON, Robert R., 1984, Sociological Approaches to the Old Testament, Philadelphia, PA (Guides to Biblical Scholarship)
WÜRTHWEIN, Ernst, 1974, Die Erzählung von der Thronfolge Davids – theologische oder politische Geschichtsschreibung? (ThSt[B] 115).

Zusammenfassung

Die Beziehung zwischen David und den levitischen Familien wirft Licht auf eine turbulente Periode auf dem Weg des frühen Israel zur politischen Einheit. Diese Konsolidierung brachte eine Bewegung von einer segmentären, auf Familienbanden basierenden Gesellschaftsstruktur hin zu einer komplexeren politischen Organisation mit sich. Die hier vorgelegte Untersuchung versucht mittels eines interkulturellen Vergleichs mit dem Stamm der Ahansal in Marokko aufzuzeigen, dass die Verbindung zwischen Priesterschaft und Monarchie, wie sie in den frühesten Redaktionsphasen der "Hof-Geschichte" dargestellt wird, historisch plausibel ist. Die Erinnerung an eine politische Situation, die in einer strukturell, soziologisch und wirtschaftlich ähnlichen Gesellschaft eine Parallele findet, deutet darauf hin, dass das "literary emplotment" der Davidgeschichten tatsächlich eine nicht ganz von der Hand zu weisende historische Realität aufzeigt.

Die Hüter der Lade

Yvonne Szedlàk-Michel, Bern

Sie heissen Achjo und Usa, Zadok und Abjatar und gehören mit ihrer Aufgabe als Hüter der Lade – wie auch immer diese zu definieren ist – ebenfalls zu den Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch. Während von Zadok und Abjatar, die in 2Sam 15 David mit der Lade auf der Flucht begleiten, noch an anderer Stelle die Rede ist und uns die beiden Figuren als Priester in Davids Diensten bekannt sind, haben Achjo und Usa ihren Auftritt nur im ersten Teil des sechsten Kapitels, ansonsten schweigen die Texte über sie.

Wenn wir den Blickwinkel etwas weiter öffnen, kommt auch 1Sam 4 in den Blick, die Schlacht bei Eben-Eser, in der die Lade Gottes verloren geht und Pinhas und Hofni, Elisöhne, die die Lade aufs Schlachtfeld brachten, umkommen. Und schliesslich ist auch die Figur von Eleasar ben Abinadab, der geweiht wird, damit er die Lade bewachen kann (1Sam 7,1), mit einzubeziehen.

1 Hofni und Pinhas (1Sam 4)

Für die Beurteilung von 1Sam 4 und 2Sam 6, wo beide Male zwei Männer als Ladeträger fungieren, muss die Frage beantwortet werden, wie die beiden Textstellen literarisch zueinander stehen. Ist von einer unabhängigen Ladeerzählung auszugehen, die in die Samuelbücher eingearbeitet wurde (so einflussreich L. Rost),[1] oder sind die beiden Textstellen, in der die Lade jeweils prominent figuriert, ursprünglich unabhängig voneinander entstanden und allenfalls durch Traditionsbildung miteinander in Verbindung gebracht worden?[2]

Meines Erachtens wurden Erzählungen zur und über die Lade in Kreisen der (Jerusalemer?) Ladepriesterschaft lange Zeit (mündlich) gesammelt und tradiert. Diese verschiedenen Traditionen[3] wurden von einem Verfasser zusammengefasst und verknüpft, wobei durchaus an einen Verfasser und Erzähler und nicht nur an einen Redaktor zu denken ist.[4] Träger dieser Verschriftlichung sind sicher Kreise um den Jerusalemer Tempel gewesen – nahe zur Lade. Zeitlich wäre diese Ladeerzählung vorexilisch anzusetzen, wohl aber nicht in die allerfrühste Königszeit zurückreichend, jedoch sicher in eine

[1] Rost 1926.

[2] Dietrich / Naumann 1995, 122–127 bieten eine Liste von Argumenten.

[3] Schäfer-Lichtenberger denkt hier an zwei Überlieferungen, eine im Zusammenhang mit den Philisterkriegen, eine andere in Verbindung zu David (Schäfer-Lichtenberger 2003, 329).

[4] Vgl. Dietrich 2006, 51.

Zeit, als die Lade noch existierte und im Tempel stand.[5] Ein möglicher Grund für die Entstehung könnte eine Art Reformation sein: “back to the roots” als Gegenbewegung zu einer fortschreitenden Synkretisierung der Jhwh-Religion und einer Instrumentalisierung der Kulthandlungen, um sich der Unterstützung der Gottheit zu versichern. Der Verfasser der Ladegeschichte wollte zeigen, wer dieser Jhwh ist, der verehrt wird, und dass er sich nicht einfach manipulieren lässt.

Die Ladegeschichte hat in ihrer heute noch fassbaren Form einen kultischen Sitz im Leben,[6] weil sie darauf zielt zu erklären, wie die Lade, der heilige Gegenstand im Jerusalemer Tempel, dorthin kam und was es mit ihr auf sich hat. Ich bin aber vorsichtig, bezüglich der Ladegeschichte von einem Hieros Logos zu sprechen, da dies in 1Sam 4–6 noch nicht im Hintergrund steht. Sicher hat aber die Heiligkeit Jerusalems und seine politische Bedeutung gerade auch für das davidische Königtum eine nicht zu unterschätzende Rolle bei einer ersten Abfassung der Erzählung gespielt.[7]

Zwei neuere Monographien, die sich mit dem Thema Lade, bzw. mit 2Sam 6 befassen, beantworten die Frage nach Entstehung, Umfang und Absicht einer möglichen Ladegeschichte folgendermassen:

Rezetko äussert sich nicht genau dazu, ob die Geschichte je eigenständig bestanden hat. Andererseits geht er von einem starken Zusammenhang der beiden Teile aus, wobei sie inhaltlich gegenläufig sind: Während in 1 Samuel Jhwh als unzähmbar und eben nicht funktionalisierbar auftritt, lässt er sich unter David ein Stück weit patronisieren, nicht ohne vorher nochmals seine Macht zu demonstrieren – so wird 2Sam 6 zu einer Erzählung über Gottes Zustimmung zum davidischen Königtum.

Porzig nimmt an, dass bereits 1Sam 5–6 erst nachträglich an 1Sam 4, den Bericht über den Verlust der Lade, angewachsen ist, und dass auch 2Sam 6 keine unmittelbare Fortsetzung dieser Katastrophenerzählung von 1Sam 4 bildet. Mit Porzigs eigenen Worten:

> „Die Annahme einer selbständigen alten Quelle [...] hat also wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Sie ist erst denkbar, wenn man den heutigen Text betrachtet und hat hierin auch ihr Recht und ihren Sinn, indem sie die grossen Zusammenhänge der späteren Redaktionen im Blick hat und entsprechend auslegt. Das *Gros* der Texte dürfte jedoch späterer Zeit zuzurechnen sein. Es gab kaum einen ursprünglich geschlossenen Erzählzusammenhang, der von 1Sam 4-6 bis 2Sam 6 gereicht hätte, sondern dieser wurde erst *sekundär* hergestellt [...].“[8]

[5] So z.B. auch Dietrich / Naumann 1995, 139.142.

[6] Dietrich / Naumann 1995, 121.

[7] Porzig 2009, 135.

[8] Porzig 2009, 156. Diese Spätdatierung steht meiner eigenen (relativen) Frühdatierung entgegen. Zwar betont Porzig zu Recht, dass die Zusammenhänge zwischen den einzelnen Teilen der sog. Ladegeschichte erst sekundär entstanden; dies kann ich mir aber doch bereits gut für die Phase einer ersten Version einer relativ umfassenden Davidgeschichte vorstellen und nicht erst für den jetzigen weiten Horizont.

Diese Ladegeschichte wurde nach der Aufnahme in die David-Erzählung immer wieder überarbeitet und irgendwann einmal auseinandergeschnitten. Dies vielleicht, um eine historisch sequentielle Erzählfolge zu schaffen.[9] Die Schnittstellen, wie sie im uns vorliegenden Text auftauchen, sind allerdings nicht (mehr) sauber, sondern eher verwirrlich; ein Grossteil der Unstimmigkeiten kann jedoch befriedigend erklärt oder die Kritik zumindest entkräftet werden.

Diese Grundannahme führt dazu, dass ich für die verschiedenen Stellen, an denen Hüter der Lade vorkommen, je eine unterschiedliche Tradition und keine ursprüngliche traditions- oder literargeschichtliche Verbindung vermute. Damit schliesse ich nicht aus, dass Tradenten und insbesondere die Verfasser einer schriftlich festgehaltenen Ladegeschichte solche Verbindungen hergestellt haben.

Deshalb muss in einem nächsten Schritt untersucht werden, ob sich für die Erwähnung der Ladehüter und deren Funktion eine frühere Tradition plausibel machen lässt.

In 1Sam 4 (Verse 4 und 11) werden die beiden Eli-Söhne Pinhas und Hofni namentlich erwähnt. Sie sind es, die die Lade aufs Schlachtfeld bringen und die bei deren Verlust (zusammen mit 30'000 Mann) umkommen. Die beiden sind – im jetzigen Kontext der Erzählung – der Leserin schon aus Kapitel 2 bekannt, dort zuerst namenlos als Söhne Elis (2,12.22) und erst in der Unheilsankündigung eines unbekannten Sehers als Hofni und Pinhas bezeichnet (2,34). Im jetzigen Zusammenhang findet eben jene Unheilsankündigung ihre erste Erfüllung (4,11). Dieser Prophezeiung-Erfüllungs-Zusammenhang scheint mir sekundär zu sein. Zwar ist 4,1 ein sehr knapper Einsatz für eine neue Erzählung[10] und die Frage ist deshalb berechtigt, ob nicht in den vorhergehenden Kapiteln etwas von einem ursprünglicheren Anfang fassbar sei. Da jedoch die Prophezeiung des unbekannten Sehers einen viel weiteren Horizont hat als nur die Schlacht von Eben-Eser, scheint mir ein ursprünglicher Zusammenhang eher unwahrscheinlich, und ich verstehe 2,34 als nachträgliche Interpretation der Ereignisse von Kapitel 4 in einem grösseren Zusammenhang.[11] Hingegen ist ein wohl verloren gegangener Anfang, der die Elisöhne zumindest ein erstes Mal nennt, durchaus vorstellbar; eventuell sind davon in 1Sam 2 noch Spuren erkennbar, sofern diese nicht im Zuge der Ergänzung des Unheilorakels negativ übermalt oder selektiv übernommen worden sind.[12]

[9] So etwa CAMPBELL 1975, 170. Dies vielleicht nicht nur, weil einige Zeit vergehen muss, bis David und nicht mehr Saul auf dem Thron sitzt und bis die Zeit von Achjo und Usa gekommen ist, die Eleasar als Ladehüter beerben. Möglicherweise steht dahinter die Logik, dass die Lade erst von Kirjat-Jearim nach Jerusalem transportiert werden konnte, nachdem die Philister geschlagen waren. Das ist nach der jetzigen Darstellung erst unter David geschehen und auch erst, nachdem dieser seinen Aufstieg vom Hirtenjungen auf den Königsthron geschafft hat. Ähnlich MURRAY 1998, 113.

[10] MILLER / ROBERTS 1977, 18.

[11] Nach VEIJOLA geht das Orakel auf DtrG zurück (VEIJOLA 1975, 37).

[12] Siehe MILLER / ROBERTS 1977, 19 oder DIETRICH / NAUMANN 1995, 125f.

Immer wieder wurde festgehalten, dass auch Kapitel 4 in sich nicht einheitlich sein muss. Über einen möglichen Grundbestand herrscht aber wenig Einigkeit. Meist wird bemerkt, dass zwischen 1a und 1b ein Bruch sichtbar wird. Diese Beobachtung wird jedoch unterschiedlich erklärt. Während z.B. CAMPBELL, MAIER oder neuerdings PORZIG die Erzählung mit 1b (nach MT) anfangen lassen,[13] sehen SCHICKLBERGER oder MILLER / ROBERTS in der LXX-Version von 1a den ursprünglichen Textbeginn erhalten.[14] Ich wage zu bezweifeln, dass damit viel gewonnen ist und sehe den Beginn der ursprünglichsten greifbaren Erzählung ebenfalls in 1b. Im Weiteren fallen gewisse Brüche zwischen den Versen 4 und 5, 9 und 10, 11 und 12 sowie den Versen 18 und 19 auf. Der Abschnitt 1Sam 4,5–9 unterbricht die sonst eher schnörkellose Erzählung über den Verlauf der Kriegshandlungen mit einer ausführlichen, traditionsbefrachteten Beschreibung der Reaktion aller Anwesenden auf die Ankunft der Lade.[15] Es fällt auf, dass diese Verse einen viel weiteren Horizont im Blick zu haben scheinen als der übrige Text. So ist ein deutlicher Bezug zur Exodustradition gegeben, und die Gotteserkenntnis der Philister erinnert an Stellen wie Jona 3. Das mag nicht so recht zum Rest des Textes passen, der eher einem Kriegsbericht oder einer Katastrophenerzählung ähnelt und wohl noch in den Versen 1b–4.10–12 greifbar wird.[16] בְּרִית in V. 4a ist als spätere Einfügung[17] anzusehen, eventuell ist die ganze ausführliche Ladebezeichnung ein Nachtrag, der bereits die Situation der Lade im Jerusalemer Heiligtum vor Augen hat[18] und einen einfacheren Namen ersetzt hat. Ein Interesse des Erzählers liegt bei den Eliden[19] und deren Schicksal, und so ist eine frühe Tradierung in den Kreisen der Eliden oder im Umkreis des Tempels in Schilo denkbar. In jedem Fall bezeugt diese Tradition eine Funktion der Eliden als Hüter der Lade. Die Verse 5–9, 13–18 sowie 19–21 sind als spätere Ergänzun-

[13] CAMPBELL 1975, 57; MAIER 1965, 47; PORZIG 2009, 141.

[14] SCHICKLBERGER 1973, 26; MILLER / ROBERTS 1977, 32.

[15] CAMPBELL 1975, 71, spricht von einem „interpretative intermezzo“ und SCHICKLBERGER 1973, 82 vom „retardierenden Charakter“ der Verse 5–9.

[16] Ähnlich PORZIG 2009, 141, der jedoch V. 10 als direkte Weiterführung von V. 2 versteht, also die zweite Schlachtrunde als sekundär weglässt (PORZIG 2009, 138). Das würde doch wohl bedeuten, dass die Mitnahme der Lade als so selbstverständlich anzusehen wäre, dass sie nicht einmal erwähnt werden müsste. Dazu kommt, dass nicht nur die Lade, sondern auch die beiden Eli-Söhne nicht in die Erzählung eingeführt würden, was aus dem Bericht ein annalenartiges Skelett macht. Zwar ist in V. 10 wieder der gleiche Ausgangspunkt wie in V. 2 erreicht (PORZIG 2009, 138), doch auch die Verse 3–4 fügen sich gut zu V. 10, sodass es nicht nötig ist, die Verse 1b–4 weiter zu unterteilen.

[17] CAMPBELL 1975, 66.

[18] Vgl. die oft geäusserte Vermutung, das יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים sei ohne die Situation der Lade im salomonischen Tempel unter den Flügeln der überdimensionierten Cheruben schwer vorstellbar. Z.B. JANOWSKI 1991, 240.251f.

[19] Vgl. MILLER/ROBERTS 1977, 35, dort allerdings erklärt durch den Rückbezug auf 2,25.

gen anzusehen, wobei letztere beide Teile eventuell schon früh gemeinsam tradiert wurden. Daran anschliessend ergänzt V. 22 nochmals und zentriert den Fokus auf die Lade hin.[20]

Nach diesen Überlegungen gehe ich davon aus, dass bereits in einer frühen Tradition über die Schlacht bei Eben-Eser und den Verlust der Lade die beiden Eli-Söhne als Hüter der Lade auftraten. Doch wer waren Hofni und Pinhas, und worin bestand ihre Aufgabe im Zusammenhang mit der Lade?

Der Text selber sagt nur, dass die beiden dort bei der (Bundes)Lade Gottes waren (V. 4b) und dass sie umkamen. Dass sie mit der Lade auf das Schlachtfeld kamen – sie also mit grosser Wahrscheinlichkeit transportiert haben –, scheint mir im Text impliziert. Nimmt man an, dass in den Tradentenkreisen Eli als Priester von Schilo bekannt war und dass Priestersöhne beruflich in die Fussstapfen ihrer Väter treten, kann man davon ausgehen, dass Hophni und Pinhas Priester waren oder zumindest priesterliche Aufgaben wahrnahmen. Worin diese Aufgaben in Bezug auf die Lade bestanden, ist aus 1Sam 4 nicht herauszulesen, ohne die eigene Vorstellungskraft in Anspruch zu nehmen. Ob sie kultische Aufgaben vor der Schlacht wahrnahmen,[21] ob ihnen die Beschützung der Lade oblag oder ob sie einfach nur Träger waren, lässt sich aus diesem Text nicht erschliessen.

2 Achjo und Usa (2Sam 6)

Auch in 2Sam 6 gehen meines Erachtens die Ladehüter Achjo und Usa auf dem Redaktor der Davidsgeschichte vorliegende Informationsstücke zurück, die nicht unbedingt bereits verschriftlicht gewesen sein müssen. Deutlich scheint mir das v.a. in der Episode 2Sam 6–11*.[22] Diese Episode ist jetzt eng mit dem Kontext verknüpft,[23] könnte aber als Erzählung über die Wirkmächtigkeit der Lade durchaus einer eigenen Tradition entstammen. In ihrem jetzigen Zusammenhang erfüllt die Erwähnung der Ladehüter, insbesondere der Bericht über das Usa-Unglück, eine besondere Funktion: Sie soll z.B. den freien Willen

[20] Schicklberger 1973, 39.

[21] Mit dieser Fragestellung hängt auch zusammen, wie man sich das Verhältnis von Gottheit und Lade dachte.

[22] Ähnlich Campbell 1975, 144 oder Stolz 1981, 216. Obwohl sich hier doch auch die Frage stellt, ob Usa und dementsprechend ein zweiter Träger nicht bedingt durch die Aufnahme des Usa-Unglücks überhaupt erst in den Bericht der Ladeüberführung geraten sind. Nach Campbell sind aber die Verse 2– 5 mit der Benennung der beiden Ladehüter eine möglicherweise unabhängig existierende Tradition (Campbell 1975, 143).

[23] Stoebe 1994, 183: „Kap. 6 zerfällt in verschiedene Einzelszenen, die indessen so organisch zusammengefasst sind, dass man ungeachtet traditionsbedingter Schichtungen von einer literarischen Einheit sprechen kann.“

Jhwhs betonen.[24] Literarkritisch sind eventuell die Verse 7aα (der Zorn Jhwhs) und 8 (Davids Schrecken, Ätiologie) einer späteren Redaktion zuzuordnen.[25]

In den Versen 3–4 werden die beiden Ladehüter vorgestellt:

„[...] twice within a short compass special cultic attendants for the ark are mentioned. First, they are named and identified as the sons of Abinadab (3ba), in whose house at Baal Judah the ark had been installed, thereby authenticating their appropriate cultic status."[26]

Die textkritische Unsicherheit, ob אַחְיוֹ als Personenname oder als Nomen mit Personalsuffix zu interpretieren ist, ist wohl zugunsten ersterer Variante zu entscheiden. Der Erzählfluss deutet auf einen Personennamen hin,[27] auch wenn der Name dieses einen Ladehüters nur wenig zur Erzählung beizutragen scheint.[28]

נשא מן in V. 3b kommt in dieser Konstruktion nur noch in 1Sam 4,4 vor, wobei נשא in den Samuelbüchern auch häufiger für die Bewegung der Lade gebraucht wird (neben 1Sam 4,4 auch 2Sam 6,13 und 15,24).[29]

Beim Übergang von V. 3 zu V. 4 ist mit einer Dittographie zu rechnen.[30] Im Lukiantext steht eine Ergänzung, die im MT nicht oder nicht mehr überliefert ist: Es heisst dort, dass Usa neben dem Wagen ging. Der mittelalterliche jüdische Kommentator Raschi hat das folgendermassen erklärt: „Indem da steht, 'Usa und Achjo...lenkten', wird erklärt, wie sie ihn lenkten, als sie ihn aus dem Haus Abinadabs wegtrugen: nämlich dass Achjo vor der Lade ging und Usa neben der Lade",[31] was wohl der normalen Positionierung beim Führen eines Wagengespanns entsprach.[32]

Der MT sagt aber nur, wo Achjo stand, nicht, wo sein Bruder – der in der folgenden Episode eine Hauptrolle spielen wird – seinen Platz bei der Lade hatte. Zudem ist der Satz in V. 4b syntaktisch ungewöhnlich.[33] Robert REZETKO hat in seiner Monographie zu 2Sam 6 drei verschiedene Texttraditionen identifiziert,[34] indem er die verschiedenen überlieferten Texte zu 2Sam 6 und 1Chr 13 analysiert:

[24] CAMPBELL 1975, 162f.

[25] VERMEYLEN, 2000, 226f. Der grösste Teil der Usa-Episode sowie der Verse 3a.4 geht nach VERMEYLEN auf einen Redaktor in frühsalomonischer Zeit zurück (VERMEYLEN 2000, 551.568).

[26] MURRAY 1998, 122.

[27] REZETKO 2007, 110, ähnlich auch ARNOLD 1917, 61f., der jedoch zweifelt, dass אַחְיוֹ als hebräischer Eigenname gelten kann.

[28] CAMPBELL 1975, 171.

[29] REZETKO 2007, 95.

[30] FOKKELMANN 1990, 377; MURRAY 1998, 56.

[31] Zitiert in BAR-EFRAT 2009, 67.

[32] BAR-EFRAT 2009, 67.

[33] MURRAY 1998, 56.

[34] REZETKO 2007, 112.

- beide Brüder führen den Wagen
- beide Brüder gehen vor der Lade
- beide Brüder gehen neben der Lade

Ursprünglich – so Rezetko – führten die beiden Brüder wohl den Wagen. Um das Unglück zu erklären, wurden sie neben die Lade gestellt und Achjo schliesslich vor die Lade, um zu begründen, warum es nur Usa traf.[35] Im jetzigen Kontext erscheinen die Brüder aber sorgfältig aufgestellt, wobei die Nennung Usas als Erster in V. 4b bereits seine folgende Sonderstellung als Hauptfigur der Usa-Episode vorweg nehme.[36]

Überhaupt lässt der uns vorliegende Text viele Fragen rund um die Ladehüter offen.[37] Diese betreffen auch die Identität der beiden Brüder und deren kultische Legitimation.[38] Während in 1Sam 7,1 Eleasar ben Abinadab zum Hüter der Lade konsekriert wird (קדשׁ),[39] erscheinen in 2Sam 6 Usa und Achjo als Begleiter der Lade, auch sie בְּנֵי אֲבִינָדָב. Mag man davon ausgehen, dass die Lade längere Zeit in Kirjat-Jearim gestanden hat und Eleasar inzwischen möglicherweise verstorben war, würde das erklären, warum nicht er die Lade nach Jerusalem begleitet.[40] Eventuell wäre dann auch eine Interpretation der Söhne Abinadabs als „Nachfahren" (anstelle der biologisch bestimmten „Söhne") sinnvoll. Dass Usa eine sprachliche Form von Eleasar sei, da ein Wechsel zwischen den Wurzeln עזז zu עזר auch anderswo belegt sei, analog den Namen Usiel (1Chr 25,4) und Asarel (1Chr 25,18) oder Usjia (2Kön 15,13.32,) und Asarja (2Kön 14,21; 15,6 u.ö.),[41] würde die Identität Achjos immer noch nicht klären. Auch eine traditionsgeschichtliche Verschiebung kommt als Erklärung in Betracht,[42] oder möglicherweise soll es auch gar nicht Eleasar sein, der die Lade transportiert, da er für deren Schutz und eventuell deren angemessene kultische Verehrung, nicht aber für ihren Transport zuständig war.[43]

Versteht man בֵּית אֲבִינָדָב als eine Tempelbezeichnung und entsprechend בְּנֵי אֲבִינָדָב als Bezeichnung für eine kultisch legitime, priesterliche Herkunft,[44] lässt sich der Unfall entweder dadurch erklären, dass Usa die Lade angefasst

[35] Rezetko 2007, 112.

[36] Murray 1998, 122f.

[37] Gesammelt bei Rezetko 2007, 2.

[38] Siehe oben Zitat von Murray.

[39] קדשׁ im Piel bedeutet „heiligen", „weihen" (Gesenius 1987–, 1151).

[40] Z.B. Dietrich / Naumann 1995, 125 oder Campbell 1975, 171, der mit Referenz zu den Kommentaren von Stoebe u.a. anmerkt, dass Eleasar in 1Sam 7,1 möglicherweise eine Hinzufügung sei, die die angemessende Bewahrung der Lade durch Priester sicherstellen soll (Campbell 1975, 171 Anm. 3), da Eleasar ein traditioneller Priestername ist (Schäfer-Lichtenberger 2003, 327 oder Ackroyd 1977, 65).

[41] Thompson 1992, 776; McCarter 1984, 169 oder Caquot / de Robert 1994, 414. Dagegen sprechen sich z.B. Stoebe 1994, 189 und Hertzberg 1956, 223 aus.

[42] Dietrich / Naumann 1995, 125.

[43] Siehe dazu unten, Abschnitt 4.

[44] Rezetko 2007, 110.

hat, obwohl er hätte wissen müssen, dass er das nicht darf, oder aber der Zorn Jhwhs bleibt noch unverständlicher, da ja nicht irgendjemand, sondern ein priesterlicher Ladehüter den heiligen Gegenstand berührt hätte. Das muss ja vorher auch schon geschehen sein, wie wäre die Lade sonst auf den Wagen gekommen? Zudem erwartet der Leser ja gerade, dass Usa die Lade vor dem Fallen bewahren soll.[45]

Die Erklärung im Text, dass die Zugtiere ausgeglitten wären, ist sprachlich nicht sicher, auch wenn textkritisch MT und LXX hier übereinstimmen, und erklärt immer noch nicht Gottes Zorn. Wo das Verb שמט sonst im Qal vorkommt, ist es transitiv, während hier ein Objekt fehlt und meist ergänzt wird.[46] Die Erklärung, die Lade hätte von Leviten getragen werden müssen und hätte nicht auf einem Wagen transportiert werden dürfen,[47] kann meines Erachtens im Text nirgends festgemacht werden. Auch beim zweiten Versuch sind es nicht explizit Leviten, die die Lade transportieren, dort erfahren wir über die Identität der Ladehüter gar nichts,[48] die priesterliche Funktion übernimmt David selber.[49] Im jetzigen Text fällt die Schuldzuweisung deutlich auf Usa.[50]

Bisweilen wurde vermutet, der Ort des Unglücks – die Tenne Nachons – wäre für die Interpretation von Bedeutung. Das aber wohl nur, wenn man sich die Dreschtenne als kultischen Ort vorzustellen hätte, was für die biblischen Texte nicht sicher ist.[51]

Auch wenn in 2Sam 6 von zwei Ladehütern die Rede ist, so ausführlich wie sonst an keiner Stelle, gibt der Text nicht viel her, was helfen würde, deren Funktion genauer zu bestimmen. Es scheint, dass sie für den Transport der Lade verantwortlich waren. Weitere kultische Aufgaben lassen sich aus dem Text nicht erschliessen. Das verwendete Vokabular ist klar, aber hinsichtlich der Handhabung der Lade wenig präzise.

3 Zadok und Abjatar (2Sam 15)

In 2Sam 15,24–29 taucht eine ganze Reihe von Personen als Ladehüter auf. Neben Zadok, der als Priester mit Verantwortung für die Lade gezeichnet

45 Murray 1998, 125.

46 Rezetko 2007, 126; Caird / Little 1953, 1078.

47 So schon Kimchi, zitiert in Gelander 1991, 36.

48 Sie können auch keine priesterliche Legitimation wie Usa aufweisen, so Murray 1998, 126.

49 Murray 1998, 133. Das hat Seow dazu veranlasst, die Usa-Episode als Legitimation des Übergangs der Ladehüteraufgabe vom Haus Abinadabs auf David anzunehmen (Seow 1989, 140f.). Das scheint mir aber wegen der mangelnden Informationen, was denn die Aufgabe von Ladehütern war, wenn es sich dabei überhaupt um eine klar abgrenzbare Funktion handeln sollte, sehr spekulativ.

50 Rezetko 2007, 141.

51 Rezetko 2007, 119 Anm. 1. Vgl. diesbezüglich auch die Ähnlichkeit zwischen 2Sam 6 und 2Sam 24.

wird,[52] ist unklar, ob Abjatar, z.B. analog zu Pinhas und Hofni oder Usa und Achjo, die Lade getragen hat, oder ob es die Leviten waren, wie V. 24 aussagt.Eine grosse Zahl von Interpreten nimmt an, dass die Leviten eine spätere Ergänzung sind,[53] einerseits um den korrekten Transport der Lade sicherzustellen, andererseits als Ersatz für Abjatar, der am Ende in Ungnade fiel (vgl. 1Kön 1–2).[54] Oder aber Abjatar sei vom Dienst an der Lade zurückgetreten und habe andere priesterliche Aufgaben wahrgenommen.[55] Aber auch wenn Abjatar ursprünglich als zweiter Ladehüter neben Zadok gestanden haben sollte, bleibt der Text schwer verständlich.[56] So stehen z.B. die Verben in V. 29 im Singular, das wäre zwar zumindest bei ישב grammatikalisch auch bei einem Subjekt im Plural möglich, doch bleibt eine gewisse Unsicherheit. Deshalb wird des Öfteren argumentiert, dass auch Abjatar in der vorliegenden Episode nicht ursprünglich ist, sondern nur Zadok als Ladehüter fungierte,[57] und schliesslich gibt es auch Stimmen, die die gesamte Ladeepisode hier als fiktive Einfügung verstehen.[58] Unklar ist auch, was Abjatar denn nach V. 24 tut: Nurmela spricht von einem „obscure report“[59], und schon nach Raschi handelt es sich hier um eine „entstellte Bibelstelle“[60]. Versteht man עלה als Terminus Technicus für „opfern“, bleibt der Zusammenhang nur schwer verständlich, versucht man eine Übersetzung mit „hinaufsteigen“, bleibt unklar, woher und wohin Abjatar denn hinaufgestiegen sein soll: auf den Ölberg?[61] Aus dem Kidrontal, wo die Szene spielt, hinauf nach Jerusalem?[62]

In 25–26 und 27–28 wird je ein Redeteil überliefert, was meist als Doppelung angesehen wird.[63] Auch da besteht keine Einigkeit, welcher Redeteil ursprünglicher sei. Porzig scheidet 27–28 als Ergänzung aus und folgt damit Rudnig,[64] Veijola und andere sehen in 25–26 eine spätere Hinzufügung, die David besonders fromm darstellen will.[65]

52 Bar-Efrat 2009, 161.

53 Veijola 1975, 44; Arnold 1917, 80 oder Nurmela 1998, 28.

54 Diese negative Einstellung zu Abjatar ist aber nur in 1Kön 1–2 greifbar. An anderer Stelle, z.B. 1Kön 4,4 ist davon nichts zu spüren (Nurmela 1998, 28).

55 Campbell 2005, 141; Bar-Efrat 2009, 160.

56 Vermeylen 2000, 354 Anm. 102.

57 Porzig 2009, 179 oder Nurmela 1998, 28f. Rudnig sieht in V. 24b (Abjatar steigt herauf/opfert bis das Volk vorbeigezogen ist) und in V. 29* (וְאֶבְיָתָר und וַיֵּשְׁבוּ שָׁם) Nachträge oder Glossen (Rudnig 2006, 370).

58 Vermeylen 2000, 353.

59 Nurmela 1998, 27.

60 Zitiert in Bar-Efrat 2009, 161.

61 Bar-Efrat 2009, 161.

62 Arnold 1917, 81.

63 Z.B. Veijola 1975, 44.

64 Porzig 2009, 180. Vgl. auch Rudnig 2006, 190–193.

65 Veijola 1975, 44; Maier 1965, 62; Arnold 1917, 81. Siehe auch den Artikel von W. Dietrich in diesem Band.

Aus diesen Überlegungen heraus ergibt sich für diese Untersuchung, vorsichtig angenommen, dass Abjatar in einer ursprünglichen Version bereits vorkam.

Die verwendeten Verben sind wenig spezifisch, was die Ladehüter betrifft. עלה wäre hier untypisch gebraucht, falls an eine Darbringung von Opfern gedacht wäre, viel eher ist doch wohl gemeint, dass Abjatar irgendwo hinaufgestiegen ist. Daraus ergibt sich, dass die Ladehüter hier die Lade gebracht – d.h. wohl getragen – und niedergestellt haben.

4 Eleasar (1Sam 7,1)

Neben den bereits erwähnten Textstellen ist nun noch 1Sam 7,1 in den Blick zu nehmen: Eleasar ben Abinadab wird konsekriert, um die Lade zu bewachen. Die Wurzel שמר bezeichnet Tätigkeiten wie „hüten", „bewachen", „bewahren", aber auch „aufbewahren".[66] In diesem Sinn ist Eleasar der einzige Ladehüter in den Samuelbüchern, dessen Aufgabe explizit als solche bezeichnet wird.[67] Inwieweit seine Aufgabe über das eigentliche Bewachen hinaus auch kultische Aktivitäten beinhaltet, ist nicht zu sagen. Hingegen scheint es möglich, ja sogar wahrscheinlich, dass David die Lade nach ihrer Überführung nach Jerusalem in die Obhut von jemandem gegeben hat, der doch wohl auch für ihre kultische Verehrung zuständig war, besonders nach dem pompösen, kultisch reich befrachteten Einzug in Jerusalem. Es scheint mir wenig Sinn zu machen, die Lade nach Jerusalem zu bringen und in ein Zelt zu stellen, ohne ihr einen Kult zu stiften.[68]

Daneben ist auch an 1Kön 8 zu denken, wo die Lade wiederum transportiert wird, diesmal explizit von Priestern, die aber nicht namentlich genannt werden und über die wir auch nicht mehr wissen, als dass sie eben die Lade von einem Ort zum anderen gebracht haben. In diesem Sinn mögen auch dort Hüter der Lade gewirkt haben.

5 Vergleich der Texte

5.1 Unterschiede

Sieht man von den textlichen Unsicherheiten ab und versucht aus dem überlieferten Material ein Bild über die Hüter der Lade in der frühen Königszeit

[66] Gesenius 1962, 847f.
[67] Der junge Samuel, der nach 1Sam 3,3 im Tempel lag, wo auch die Lade stand, kann hier ausser acht bleiben, da die Lade evtl. eine spätere Einfügung ist und Samuel sonst nirgends mit der Lade in Verbindung gebracht wird.
[68] Dietrich 2002, 139.

herauszuarbeiten, ergibt ein Vergleich der drei Berichte, in denen sie jeweils – zumindest bei synchroner Betrachtungsweise – als Paar auftreten, Folgendes:

Wer trägt die Verantwortung?
Während die Initiative für den Transport der Lade beim Kriegsvolk, beziehungsweise den Ältesten (1Sam 4,3f.) oder beim Volk und David liegt (2Sam 6,2f.), handeln Zadok und Abjatar in 2Sam 15,24 eigenständig, ja sogar ohne Davids Einverständnis.

Was tun die Hüter der Lade?
Während Achjo und Usa anscheinend nur den tatsächlichen Transport der Lade bewerkstelligen, haben Zadok und Abjatar möglicherweise eine kultische Funktion oder sie beaufsichtigen den Transport. Was genau Hophni und Pinhas getan haben, ist aus dem Text nicht ersichtlich. Auch auf sprachlicher Ebene, sind keine Übereinstimmungen erkennbar.

- 1Sam 4,4: Hophni und Pinhas וְשָׁם שְׁנֵי בְנֵי־עֵלִי עִם־אֲרוֹן בְּרִית הָאֱלֹהִים „waren dort bei der Lade“. Diese Aussage ist als Nominalsatz konstruiert. Die Betonung liegt auf der Identität der Ladehüter und nicht auf deren Aufgabe. Dies ist im Zusammenhang der Erzählung in den ersten Kapiteln des 1. Samuelbuches verständlich und hilft auf narrativer Ebene die Spannung zu steigern, da die Leser die Söhne Elis bisher nur als Taugenichtse kennengelernt haben.
- 2Sam 6,3f.: Usa und Achjo נֹהֲגִים אֶת־הָעֲגָלָה חֲדָשָׁה „führten den neuen Wagen“. Achjo הֹלֵךְ לִפְנֵי הָאָרוֹן „ging vor der Lade her“. Die Verbwurzel נהג im Qal kommt in der Hebräischen Bibel zwanzigmal vor, zusätzlich noch zehnmal im Piel, und kann als Objekt Tiere, Menschen oder auch nicht lebendige Dinge haben.[69] Seine Bedeutung ist „treiben“, „führen“.[70] Weiter wird erwähnt, dass Achjos Platz vor dem Wagen war, so dass anzunehmen ist, dass Usa neben dem Wagen ging, wie es wohl für ein solches Unterfangen sinnvoll und üblich war.[71] Das ist auch anzunehmen, will man das weitere Geschehen verstehen.
- 2Sam 6,6: Usa וַיִּשְׁלַח עֻזָּא אֶל־אֲרוֹן הָאֱלֹהִים וַיֹּאחֶז בּוֹ „griff nach der Lade und hielt sie fest“, weil sich die Rinder losgerissen hatten. שלח ist eine häufig benutzte Verbwurzel, hier im Erzählzusammenhang typischerweise als Waw-Imperfekt. Eine der Grundbedeutungen ist „ausstrecken“, „die Hand ausstrecken“, wobei dies nach dem Wörterbuch von Gesenius auch schon negativ besetzt sein und dann „sich an jemandem vergreifen“ bedeuten kann.[72] Ich bezweifle jedoch, dass Usa hier mit böser Absicht gehandelt hat, auch wenn das Resultat so tragisch ist, dass man denken könnte, er hätte sich an der Lade vergriffen.

[69] Rezetko 2007, 112 Anm. 115.
[70] Gesenius 1987–, 787.
[71] Vgl. oben, Abschnitt 2.
[72] Gesenius 1962, 831.

- 2Sam 15,24–29: Zadok und die Leviten נֹשְׂאִים אֶת־אֲרוֹן בְּרִית הָאֱלֹהִים „tragen die Lade“ und וַיַּצִּקוּ אֶת־אֲרוֹן הָאֱלֹהִים „lassen sie nieder“. Zadok und Abjatar „bringen die Lade zurück“ וַיָּשֶׁב צָדוֹק וְאֶבְיָתָר אֶת־אֲרוֹן הָאֱלֹהִים. Die Verben, die in diesen Versen im Zusammenhang mit der Lade gebraucht werden, sind durchwegs neutral und unproblematisch, in gewisser Weise dadurch aber auch nicht sehr konkret. נשא meint „heben“, „aufheben“, „tragen“, „nehmen“.[73] Die Wurzel יצק bedeutet im Hifil normalerweise „ausgiessen“ und taucht nur hier mit der Bedeutung „hinstellen“ auf.[74] Vielleicht ist an יצג gedacht – so der Vorschlag bei GESENIUS, das eben gerade Letzteres bezeichnet.[75] שוב bedeutet „sich wenden“, „zurückkehren“, „zurückbringen“ usw.[76] Aus keinem dieser Verben lässt sich eine spezifisch kultische Tätigkeit herauslesen, einzig der Gegenstand der Lade bedingt eine gewisse Heiligkeit, ansonsten besteht die Aufgabe der Ladehüter auch hier einzig im Transport der Lade von einem Ort zum andern. Abjatars Tätigkeit – sie ist mit dem Verb עלה im Hifil bezeichnet – ist nicht ganz sicher verständlich. Einerseits bedeutet dieses Wort „hinaufbringen“, „hinaufsteigen“,[77] was im vorliegenden Zusammenhang nicht gut verständlich ist, andererseits wird es aber auch als Terminus Technicus für das Darbringen von Brandopfern benutzt, dann aber doch meist mit einem entsprechenden Objekt.[78] Der Entscheid für die eine und gegen die andere Interpretation ist insofern bedeutungsvoll, als diese möglichen Opfer aus einem recht profanen Vorgang (auch wenn es um die Lade geht, ist das Herumtragen noch nichts Sakrales, besonders wenn es sich um einen Ausnahmezustand handelt, wie das in 2Sam 15 der Fall ist) einen kultischen machen. Aber auch hier wird kein expliziter Zusammenhang zur Lade hergestellt; es heisst nicht, dass „vor der Lade“ Opfer gebracht wurden, sondern das Verb steht ohne irgendeine Ergänzung da, so dass nicht ganz klar ist, was gemeint ist. Möglicherweise ist an ein Opfer im Zusammenhang mit einem beginnenden Kriegszug zu denken, wobei die Rolle der Lade zu klären wäre. Der Frage, ob es ein solches Ritual in jener Zeit und in jenem Kontext gegeben hat, wäre ebenfalls noch nachzugehen.

Ausser, dass ihre Aufgabe praktisch immer im Transport der Lade bestand und es dann doch wohl auch in ihrer Verantwortung lag, dass dieser Transport (kultisch) korrekt und ohne Zwischenfälle vonstatten ging, ist aus den Texten schwer zu entnehmen, was genau sonst noch die Aufgabe der Hüter der Lade gewesen sein könnte und ob diese Aufgabe in der Königszeit ein festes Amt war. Die Erwähnung von Eleasar ben Abinadab und anderen, namentlich nicht genannten und gut zwischen den Zeilen versteckten Männern, die mit

[73] GESENIUS 1987–, 848–851.
[74] GESENIUS 1987–, 485.
[75] GESENIUS 1987–, 485 vgl. 483.
[76] GESENIUS 1962, 810f.
[77] GESENIUS 1987–, 966–969.
[78] GESENIUS 1987–, 966–969.

der Lade zu tun hatten, lässt vermuten, dass zu ihren Aufgaben sicher auch die Bewachung der Lade zählte.

5.2 Gemeinsamkeiten

Einige auffallende Gemeinsamkeiten der untersuchten drei Textpassagen öffnen jedoch den Blick auf spannende Fragestellungen, die in diesem Kontext nur angedeutet werden können:

- Die Ladehüter treten vielfach als Paar auf, unabhängig davon, ob die Lade getragen oder gefahren wird.
- Sie haben immer mit dem Transport der Lade von einem Ort zum anderen zu tun, weg von einem Heiligtum, bzw. dorthin.
- Es scheint sich immer um Priester bzw. Angehörige von Priesterfamilien gehandelt zu haben. Ältere Sekundärliteratur geht meist ganz selbstverständlich davon aus, dass die Ladehüter der Königszeit, also auch diejenigen, die in den Samuelbüchern erwähnt werden, Leviten waren, die nach Num 3 und Dtn 10,8f. (vgl. auch die entsprechenden Stellen in den Chronikbüchern) diese Aufgabe zu übernehmen hatten (so das nachexilische Konstrukt der Chronik, aus einer Zeit, in der die Lade wohl gar nicht mehr existierte: 1Chr 15,2; 2Chr 5,4).[79] Insofern stellt sich die Frage, was sie denn genau getan haben, nicht weiter. Dort, wo Leviten nicht explizit erwähnt werden bzw. wo deren Herkunft unsicher ist, z.B. in 2Sam 6, werden Erklärungen versucht, meist jedoch mit der Prämisse, dass es sich um solche gehandelt haben müsse. So meint z.B. Hugo Gressmann in seinen Ausführungen zur Lade Gottes im Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels aus dem Jahr 1920, dass die Lade nur bei grossen Distanzen auf einem Wagen transportiert wurde, sonst aber von Leviten getragen wurde.[80] Auch in neueren Untersuchungen wird öfters davon ausgegangen, dass die Träger der Lade, die Hüter der Lade, Leviten waren, wie einige Textstellen in Josua bis 2 Könige auch annehmen lassen (Jos 3,3; 8,33; 1Sam 6,15; 1Kön 8,4),[81] wobei eine genaue textliche Untersuchung in jedem Einzelfall angezeigt scheint. Aufgrund der vielen Unklarheiten hinsichtlich des Phänomens der Leviten gehe ich nicht davon aus, dass die Ladehüter in den hier untersuchten Texten in jedem Fall auch Leviten waren.
- Die Hüter der Lade kommen immer an einem für Israel geschichtlich kritischen Punkt vor. Der Krieg gegen die Philister, der zahlreiche Todesopfer fordert, die Erhebung Jerusalems zur Hauptstadt, gerade auch in Sachen Kult, und die Frage nach dem Fortbestand des davidischen Königtums, beziehungsweise die Gefahr des Ausbruchs eines Bürgerkriegs. An anderer

[79] De Vaux 1966, 230.
[80] Gressmann 1920, 3.
[81] Nurmela 1998, 11.144.

Stelle, wo die Lade auch erwähnt wird, werden keine Ladehüter genannt, schon gar nicht namentlich.

- Jedes Mal enthält der Bericht einen für eine Einzelperson tragischen Aspekt: Eli verliert seine beiden Söhne, Usa sein Leben, und im Konflikt zwischen David und Abschalom kommt letzterer auf tragische und unrühmliche Weise um, was David nur schwer verkraften kann.
- Immer hat der Transport der Lade unter Aufsicht eines Ladehüter-Paares auch eine militärische Komponente. Offensichtlich in 1Sam 4, mit dem Schlachtfeld als Schauplatz des Geschehens, etwas weniger offensichtlich in 2Sam 6, obwohl auch dort an eine Art militärischen Triumphzug zu denken sein könnte.[82] V. 1 erinnert zudem sprachlich an das Zusammenziehen von Truppen. Das etwas umständliche עוֹד wurde eventuell absichtlich eingeführt, um einerseits eine Verbindung zu 2Sam 5,17 und 1Sam 24,3; 26,2 zu schaffen[83] und andererseits den Leser darauf hinzuweisen, dass es eben das erste Mal ist, dass David die Truppen zusammenzieht, was als Zeichen des Übergangs des Königtums von Saul zu David gewertet werden kann.[84] 2Sam 6,1 wird aber bisweilen auch als Interpolation gesehen, eben gerade weil es angeblich keinen Sinn macht, den gesamten Heerbann für die Überführung der Lade aufzustellen.[85] Auch spielen die versammelten Truppen im weiteren Verlauf des Kapitels keine ersichtliche Rolle mehr. Deutlich ist der militärische Aspekt wieder in 2Sam 15, wo ein Bürgerkrieg bevorsteht und gerade auch die davidtreuen Truppen explizit genannt werden.

Trotz dieser Beobachtungen scheint mir die textliche Basis zu schmal und das Material zu disparat, um irgendwelche Schlüsse z.B. traditionsgeschichtlicher Art zu ziehen. Zudem wäre bei solchen Überlegungen auch eine Bestimmung von Art, Funktion(en) und Bedeutung der Lade selber[86] mit einzubeziehen – eine Aufgabe, die weit über den Fokus dieser Arbeit hinausgeht.

Bibliographie

Ackroyd, Peter R., 1977, The Second Book of Samuel, Cambridge (CNEB 8,2).

Arnold, William R., 1917, Ephod and Ark. A Study in the Records and Religion of the Ancient Hebrews (HThS 3).

Bar-Efrat, Shimon, 2009, Das zweite Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar (BWANT 181).

[82] Z.B. Murray 1998, 156.
[83] Murray 1998, 15f.
[84] Rezetko 2007, 89.
[85] Caird / Little 1953, 1076f. Vom Orde argumentiert, dass es sich zwar um eine Mobilmachung handelt, es aber keinen kriegerischen Kontext gibt (Vom Orde 2002, 88).
[86] Eine neue Untersuchung und Literatur bietet Porzig 2009.

CAIRD, George B. / LITTLE Ganse, 1953, The First and Second Books of Samuel: Leviticus, Numbers, Deuteronomy, Joshua, Judges, Ruth, Samuel (IntB 2).

CAMPBELL, Antony F., 1975, The Ark Narrative (1 Sam 4–6; 2 Sam 6). A Form-Critical and Traditio-Historical Study (SBL.DS 16).

CAMPBELL, Antony F., 2005, 2 Samuel (FOTL 8).

CAQUOT, André / DE ROBERT, Philippe, 1994, Les livres de Samuel (CAT 6).

DE VAUX, Roland, 1966, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen II. Heer und Kriegswesen. Die religiösen Lebensordnungen, Freiburg u.a.

DIETRICH, Walter, 2002, Von David zu den Deuteronomisten. Studien zu den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments (BWANT 156).

DIETRICH, Walter, 2006, David. Der Herrscher mit der Harfe (Biblische Gestalten 14).

DIETRICH, Walter / NAUMANN, Thomas, 1995, Die Samuelbücher (EdF 287).

FOKKELMAN, Jan P., 1990, Throne and City (II Sam. 2-8 & 21-24) (SSN 27).

GELANDER, Shamai, 1991, David and his God. Religious Ideas as Reflected in Biblical Historiography and Literature (JBS 5).

GESENIUS, Wilhelm, 1962, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Unveränderter Neudruck der 1915 erschienenen 17. Auflage, Berlin/Göttingen/Heidelberg.

GESENIUS, Wilhelm, 1987–, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Unter verantwortlicher Mitarbeit von Udo Rüterswörden, bearb. und hrsg. von Rudolf Meyer und Herbert Donner, Berlin.

GRESSMANN, Hugo, 1920, Die Lade Jahves und das Allerheiligste des Salomonischen Tempels, Berlin u.a.

HERTZBERG, Hans Wilhelm, 1956, Die Samuelbücher (ATD 10).

JANOWSKI, Bernd, 1991, Keruben und Zion. Thesen zur Entstehung der Zionstradition: FS Klaus Koch, Neukirchen-Vluyn, 231–264.

MAIER, Johann, 1965, Das altisraelitische Ladeheiligtum (BZAW 93).

MCCARTER, P. Kyle, 1984, II Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary (AncB 9).

MILLER, Patrick D. / ROBERTS, J. J. M., 1977, The Hand of the Lord. A Reassessment of the „Ark Narrative“ of I Samuel, Baltimore/London.

MURRAY, Donald F., 1998, Divine Prerogative and Royal Pretension. Pragmatics, Poetics and Polemics in a Narrative Sequence about David (2 Samuel 5.17–7.29) (JSOT.S 264).

NURMELA, Risto, 1998, The Levites. Their Emergence as a Second-Class Priesthood (SFSHJ 193).

PORZIG, Peter, 2009, Die Lade Jahwes im Alten Testament und in den Texten vom Toten Meer (BZAW 397).

REZETKO, Robert, 2007, Source and Revision in the Narratives of David's Transfer of the Ark. Text, Language, and Story in 2 Samuel 6 and 1 Chronicles 13,15-16 (JSOT.S 470).

Rost, Leonhard, 1926 = 1965, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids (BWANT 42).
Rudnig, Thilo A., 2006, Davids Thron. Redaktionskritische Studien zur Geschichte von der Thronnachfolge Davids (BZAW 358).
Schäfer-Lichtenberger, Christa, 2003, Beobachtungen zur Ladegeschichte und zur Komposition der Samuelbücher: FS Frank Crüsemann, Gütersloh, 323–338.
Schicklberger, Franz, 1973, Die Ladeerzählung des ersten Samuel-Buches. Eine literaturwissenschaftliche und theologiegeschichtliche Untersuchung (FzB 7).
Seow, Choon Leong, 1989, Myth, Drama, and the Politics of David's Dance (HSM 46).
Stoebe, Hans Joachim, 1973, Das erste Buch Samuelis (KAT 8,1).
Stoebe, Hans Joachim, 1994, Das zweite Buch Samuelis (KAT 8.2).
Stolz, Fritz, 1981, Das erste und zweite Buch Samuel (ZBK.AT 9).
Thompson, David L., 1992, Art. Uzzah: Anchor Bible Dictionary 6, New York, 776.
Veijola, Timo, 1975, Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung (AASF Ser. B 193).
Vermeylen, Jacques, 2000, La loi du plus fort. Histoire de la rédaction des récits davidiques de 1 Samuel 8 à 1 Rois 2 (BEThL154).
Vom Orde, Klaus, 2002, Das zweite Buch Samuel (WStB.AT).

Summary

At several places in the narratives in the books of Samuel, the Ark of God plays a significant role. Who were the ones taking care of (i.e. transporting, guarding, etc.) this cultic object, and what exactly was their task? Three times they appear in pairs (Hophni and Phinehas in 1Sam 4, Uzza and Ahio in 2Sam 6 and Abiathar and Zadok in 2Sam 15). Once, a single individual is consecrated to attend the ark (1Sam 7:1). Arguing for an independent tradition for each of the passages, this article puts forward observations that show that even though there are differences, the texts in question still contain interesting similarities in their motifs and narrative structure. They themselves shed some light on the function of those men who were in charge of the Ark of God, mostly transporting it at politically and nationally important points in the narrative of the books of Samuel.

Die Auslieferung der Sauliden und Rizpas Wache (2Sam 21,1–14)

Georg Hentschel, Erfurt

Im Nordreich Israel kam es nach dem Zeugnis der Königsbücher immer wieder zu Revolten, in deren Verlauf der Usurpator nicht nur seinen Vorgänger, sondern auch dessen ganzes Haus ausgerottet hat (1Kön 15,27–30; 16,10–13; 2Kön 9,24.30–37; 10,1–11.17). Davon hebt sich das Verhalten Davids völlig ab. Er lässt den Amalekiter töten, der nach eigener Aussage Saul den Todesstoß gegeben haben will (2Sam 1,5–10.13–16). Ebenso verfährt er mit den beiden Offizieren, die Eschbaal erschlagen haben (2Sam 4,1–12). Nach der Ermordung Abners hält er für den nordisraelitischen General eine ergreifende Totenklage, die ganz Israel erkennen lässt, „dass die Ermordung Abners, des Sohnes Ners, nicht vom König ausgegangen war" (2Sam 3,31–39). Doch wie passt dazu, dass David in 2Sam 21,8 sieben Nachkommen Sauls an die Gibeoniter ausliefert? Hat Schimi, der aus dem Haus Saul stammt, doch Recht, wenn er David als Mörder am Haus Sauls bezeichnet (2Sam 16,7f.)? David wird zwar in 2Sam 21,1–14 gegen diesen Vorwurf verteidigt. Doch wie glaubwürdig ist das? Welche Rolle spielt Rizpa, die Nebenfrau aus dem Hause Sauls? Und wie wird Saul selbst beurteilt? Diesen Fragen soll hier nachgegangen werden.

1 Die Gliederung

Ein kurzer Überblick über die Erzählung offenbart, dass die Erzählung einen recht geschlossenen Eindruck macht. Der Hungersnot am Anfang (V. 1) steht am Ende die Erhörung durch Gott gegenüber (V. 14c). Dem Eifer Sauls für Israel und Juda (V. 2) entspricht die Beisetzung seiner Gebeine und derjenigen Jonatans (V. 11a–14b). Die Unterredung Davids und der Gibeoniter führt zur Auslieferung, Hinrichtung und Ausssetzung der Nachkommen Sauls, deren Leichname aber von Rizpa lange Zeit gegen Raubvögel und wilde Tiere verteidigt werden.

A	Hungersnot und Orakel		1
B	Sauls Eifer für Israel und Juda		2c–e
C	Unterredung mit den Gibeonitern		(2a.b)3–6
		1) Frage Davids nach Vergeltung	(2a.b)3
		2) Erste Antwort der Gibeoniter	4a–c
		3) Erneute Frage Davids	4d–f
		4) Zweite Antwort der Gibeoniter	5a–6b
		5) Antwort Davids	5c.d
D	Reaktionen Davids und der Gibeoniter		7–9
		1) Verschonung Merib-Baals	7
		2) Auslieferung der Sauliden	8
		3) Hinrichtung und Aussetzung	9
E	Rizpas Wache		10
F	Beisetzung Sauls und Jonatans		11a–14b
		1) Mitteilung für David	11
		2) Übernahme der Gebeine	12
		3) Überführung der Gebeine	13a
		4) Sammlung der Gebeine der Sauliden	13b
		5) Beisetzung Sauls und Jonatans	14a
		6) Befolgung des königlichen Befehls	14b
G	Erhörung durch Gott		14c

2 Der Ablauf der Handlung

Da eine synchrone Analyse schon an anderer Stelle vorgelegt worden ist,[1] soll hier eine Skizze des Ablaufs der Erzählung genügen. Der Erzähler geht von einer Hungersnot aus, die als ein bekanntes Faktum vorgestellt wird (V. 1a). Nachdem diese Not schon drei Jahre gewährt hat, sucht David das Angesicht Jhwhs (V. 1b). Ist damit nur gemeint, dass er Jhwh um Hilfe bittet?[2] Dafür spricht, dass sich am Ende Gott zugunsten des Landes gnädig stimmen lässt (V. 14b). Aber die unmittelbare Antwort Jhwhs weist in eine andere Richtung. Die Auskunft, die David erhält, setzt seine Anfrage voraus.[3] Durch die Offenbarung Jhwhs werden Saul und sein Haus[4] schwer belastet. Auf ihnen liegt Blutschuld, „weil er die Gibeoniter getötet hat" (V. 1e).

Es sind allerdings immer noch Gibeoniter am Leben, die David herbeirufen kann (V. 2a). Bevor er jedoch zu Wort kommt, fügt der Erzähler eine Parenthese ein. Darin erfahren wir etwas mehr über den Konflikt zwischen Saul und den Gibeonitern. Diese gehören nicht zu den Israeliten, sondern zum Rest der Amoriter (V. 2c). Der Erzähler weiß auch, dass die Israeliten ihnen einen Schwur geleistet haben (Jos 9,15.18). Die Erzählung über das besondere Verhältnis zwischen Israel und Gibeon (Jos 9) ist also bekannt, auch wenn die Gibeoniter nicht wie dort als Hiwiter bezeichnet werden (vgl. Jos 9,7). Saul hat den Eid, den die Israeliten geleistet haben, offenbar nicht beachtet. Aber das Urteil über ihn fällt dennoch erstaunlich mild aus: Er hat nur danach getrachtet, die Gibeoniter zu schlagen (V. 2d). Heißt das, dass er seine Absicht gar nicht in die Tat umsetzen konnte? Außerdem habe er „aus Eifer für die Söhne Israels und Judas"[5] gehandelt. Saul erscheint hier somit „in a rather favourable light".[6]

Tatsächlich hat Saul nicht alle Gibeoniter getötet, wie man aus dem Orakel (V. 1e) folgern könnte. Darum kann sich David an sie wenden und sie fragen (V. 3b.c): „Was kann ich für euch tun? Womit kann ich Sühne schaffen?"[7] Er verbindet damit auch eine Absicht: „damit ihr das Erbe Jhwhs segnet."[8] Die Störung im Verhältnis zwischen Israel und den Gibeonitern soll wieder be-

[1] Hentschel 1994, 93–103.

[2] So García de la Fuente OSA, 1968, besonders 539: „David suplica a Dios que cese la calamidad."

[3] Gerleman 1971, 335 sagt zu Recht, dass בקש Piel nur in Ausnahmefällen für „Offenbarung, Orakel suchen" gebraucht wird. Dazu gehört auch Ex 33,7.

[4] Nach Driver 1913, 350, sollte man ביתו דמים lesen, wie es die Septuaginta voraussetzt. Der jetzige schwierige MT wäre dann durch eine falsche Worttrennung entstanden.

[5] Andersen 1989, 252, betont daher: „Saul had acted in the interests of his people, and not for any personal reasons or gains."

[6] Glück 1965, 78.

[7] Vgl. Janowski 1992, 112.

[8] Vgl. Gesenius 1909, § 110i: Der Imperativ drückt nach einem Fragesatz „öfter eine mit Sicherheit zu erwartende Folge, nicht selten aber eine beabsichtigte Folge, ja geradezu eine Absicht aus".

hoben werden. David erhält aber zunächst keine befriedigende Antwort. Die Gibeoniter heben erst einmal hervor, dass es ihnen nicht um Silber oder Gold gehe und dass es ihnen auch nicht zustehe, jemanden zu töten (V. 4a–c). David könnte sich sagen, dass er seiner Pflicht genügt und nachgefragt habe. Er bohrt mit seinen Fragen aber weiter (V. 4e.f.): „Was sagt ihr, dass ich für euch tun kann?“ Erst jetzt äußern sie sich über Saul, ohne seinen Namen zu nennen (V. 5b–6b): „Der Mann, der uns aufgerieben hat und der darauf aus war, uns zu vernichten, so dass wir nirgendwo mehr im ganzen Territorium Israels hätten bestehen können; von seinen Söhnen sollen uns sieben Männer gegeben werden, damit wir sie vor Jhwh im Gibea Sauls, des Erwählten Jhwhs, hinrichten.“ Der „König“ stimmt der Bitte der Gibeoniter ausdrücklich zu (V. 6d): „Ich werde sie euch geben.“ Ahnt David noch nicht, dass die Gibeoniter die Nachkommen Sauls auf grausame Weise hinrichten und ihnen sogar die Beisetzung verweigern werden (vgl. Num 25,4)? Fügt sich die Hinrichtung der sieben Männer aus dem Haus Saul in das Konzept Davids, sich der Familie seines Vorgängers zu entledigen? Erweist sich David damit nicht doch als Mörder am Hause Saul (2Sam 16,7f.)? Davids Verhalten lässt sich nur dadurch rechtfertigen, dass er im Orakel von der Blutschuld Sauls und seines Hauses erfahren hat und Sühne erwirken will.

Doch schon im nächsten Augenblick wandelt sich das Bild des „Königs“ (V. 7). David verschont Merib-Baal[9], den Sohn Jonatans und Enkel Sauls, wegen eines Eides vor Jhwh, den David einst Jonatan geleistet hatte (1Sam 20,14.15.17). Müsste er dann aber nicht auch seinen Schwur gegenüber Saul (1Sam 24,22.23) halten? Dagegen verstößt er jedoch ausdrücklich (V. 8). Und damit verändert sich Davids Rolle erneut. Er wählt offenkundig die Opfer aus.[10] Die beiden Söhne Sauls von der Nebenfrau Rizpa werden namentlich genannt. Die fünf Enkel Sauls, die Michal[11] Adriël aus Mehola geboren hat, bleiben dagegen namenlos.[12] Es genügt zu erfahren, dass sie Söhne jener Michal sind, die ihn einst geliebt (1Sam 18,20.28) und die ihm einst das Leben gerettet hat (1Sam 19,10–18). Der Erzähler setzt hier offenbar ein zerrüttetes Verhältnis

[9] Hier wird der Name verwendet, der in der Chronik genannt ist (1Chr 8,34 und 9,39). Schorch, 2000, 598–611, hat sich für das masoretische מפיבשת eingesetzt, dessen Endung er aus dem Akkadischen (baštu) ableitet. Konnten die Hebräer aber so gut Akkadisch?

[10] Das lässt sich aus der Formulierung מבניו in V. 6a folgern.

[11] Zwei hebräische Handschriften und einige wenige Manuskripte der alten Übersetzungen (z.B. G^L) sprechen von Merab, die nach 1Sam 18,19 mit Adriël aus Mehola verheiratet war. Viele haben darum Merab gelesen, zumal Michal kinderlos war (2Sam 6,23); vgl. die Aufzählung der Autoren bei Miescher 2008, 71 Anm. 32. Andere blieben beim MT: so Glück 1965, 72–81, und Stoebe 1994, 454. Die Kinderlosigkeit von 2Sam 6,23 kann nach Wacker 2003, 549 Anm. 17, gerade dazu beigetragen haben, den Text zu „erleichtern“.

[12] Nach Stolz 1981, 281, sind sie ohnehin nicht erbberechtigt, „da ja nach israelitischem Familienrecht die männliche Erbfolge gilt“.

zwischen David und Michal voraus, von dem auch im größeren Kontext die Rede ist (2Sam 6,16.20–23).

Nachdem David die unglücklichen Opfer übergeben hat (V. 9a), richten die Gibeoniter sie auf grausame Weise hin. Geht man von der Grundbedeutung des Verbums יקע aus (vgl. Gen 32,26), dann liegt es nahe, dass die Glieder des Körpers ausgerenkt, ausgerissen oder gebrochen werden.[13] Nimmt man die einzige Parallele für יקע im Kausativ (Num 25,4) hinzu, dann erfolgt die Hinrichtung „vor Jhwh angesichts der Sonne". Wie die Fortsetzung (V. 10) zeigt, wird den Opfern die Beisetzung verweigert, so dass ihre Leichname Raubvögeln und wilden Tieren ausgeliefert sind (vgl. 1Sam 17,44.46; Jer 7,33; 16,4). Eine mögliche Übersetzung für die kausative Form הוקע wäre darum: „mit gebrochenen Gliedern aussetzen".[14] „Es handelt sich offenbar um eine besonders barbarische Form der Hinrichtung."[15]

Rizpa verhindert aber genau das bis zu der Zeit, in der wieder Regen vom Himmel fällt (V. 10). Sie breitet das Trauergewand auf dem Felsen aus und verjagt Tag und Nacht Geier und Schakale, damit diese ihre Söhne und die Söhne Michals nicht zerfleddern können. Sie verhindert genau das, was die Gibeoniter erreichen wollten und womit sich David schnell abgefunden hat. „Ihre Trauer ist eine aktive, ist Widerstand gegenüber den Tieren, Widerstand aber auch gegen David."[16]

David bleibt nicht verborgen, was Rizpa, die Tochter Ajas und Nebenfrau Sauls getan hat (V. 11). Wie reagiert er auf den stillen Protest der Frau aus dem Hause Sauls? Unterbindet er ihre Aktion oder unterstützt er sie? Der Erzähler gibt darauf keine wirkliche Antwort. David geht hin und holt die Gebeine Sauls und Jonatans aus Jabesch in Gilead (V. 12.13a). Dabei wird vorausgesetzt, dass die Jabeschiter die Leichname Sauls und seiner Söhne aus Bet-Schean „geraubt" haben (vgl. 1Sam 31,11–13). Die sterblichen Überreste Sauls und Jonatans werden auf Geheiß „des Königs" im benjaminitischen Familiengrab beigesetzt (V. 14a.b). Der Erzähler hebt auf diese Weise hervor, dass David die Gebeine seines Vorgängers und seines Freundes mit großem Respekt behandelt. Soll damit das Bild Davids korrigiert werden, wonach er allzu bereitwillig die sieben Nachkommen Sauls ausgeliefert hat? Nach dieser Tat lässt sich jedenfalls Gott für das Land erbitten (V. 14c). Damit kann angedeutet sein, dass die dreijährige Hungersnot ihr Ende findet.

Die aufmerksame Lektüre der Erzählung wirft natürlich eine Reihe von Fragen auf: Hat Saul wirklich Blutschuld auf sich geladen (V. 1d.e) oder nur aus Eifer für Israel und Juda gehandelt (V. 2e)? Warum hat David seinen Eid gegenüber Jonatan gehalten (V. 7), doch jenen gegenüber Saul gebrochen (V. 8)? Wie passen die bereitwillige Auslieferung der Sauliden und die feierliche

[13] Vgl. Polzin 1969, 231–233.

[14] HALAT I 412. Ähnlich Gesenius 1995, 488: „jem. die Glieder verrenken od. brechen [...] u. ihn in diesem Zustand aussetzen". So auch Stoebe 1994, 454: „mit ausgerenkten Gliedern aussetzen".

[15] Thiel 1994, 256.

[16] Wacker 2003, 558.

Beisetzung Sauls und Jonatans zusammen? Ist der stille Protest Rizpas zugleich eine laute Kritik an David? Warum wendet sich Gott dem Land erst dann wieder gnädig zu, nachdem der für die Hungersnot verantwortliche Saul feierlich beigesetzt worden ist? Der Erzähler hat es zweifellos sehr gut verstanden, eine kleine Geschichte voller Spannungen vorzutragen, mit denen er die Leser immer wieder überrascht. Vielleicht hat er aber auch eine ältere Überlieferung mit neuen Akzenten versehen. Deshalb soll sich eine diachrone Analyse anschließen.

3 Die Bearbeitung der Erzählung

Zweimal wird betont, dass David dem Haus Saul Wohlwollen erwiesen hat. Er verschont nicht nur den Sohn Jonatans (V. 7), sondern setzt auch dessen Vater und Saul selbst feierlich bei (V. 12.13a.14a.b). Damit bleibt auch seinem Vorgänger Saul der Respekt nicht versagt, der auch in dem Versuch zum Ausdruck kommt, Saul zu entschuldigen (V. 2c–e). Gehören diese Tendenzen zum Grundbestand der Erzählung oder sind sie Teil einer Bearbeitung? Die gleiche Frage lässt sich an den Beginn (V. 1) und den Schluss (V. 14c) stellen, wo allein von Jhwh bzw. Gott die Rede ist. Gab es von Anfang an eine Exposition, die die Blutschuld Sauls und seines Hauses hervorhob, so dass alle weiteren Initiativen Davids als Beitrag zur Sühne erscheinen (V. 1)? Folgte die Zuwendung Gottes immer schon auf die feierliche Beisetzung Sauls und Jonatans?

3.1 Die Rechtfertigung Davids

3.1.2 Die Verschonung Merib-Baals (V. 7)

David wird in der Erzählung dadurch entlastet, dass er getreu seinem Eid gegenüber Jonatan (1Sam 20,12–17.42) dessen Sohn Merib-Baal verschont und nicht den Gibeonitern ausliefert. Literarisch gesehen ist V. 7 ein retardierendes Element. Denn man erwartet nach der festen Zusage Davids, sieben Sauliden auszuliefern, dass David schnell zur Tat schreitet. Der Erzähler hat es aber nicht so eilig.

Dass Merib-Baal als einziger Nachkomme Sauls übrig geblieben ist, wird auch in 2Sam 9,1–13 vorausgesetzt (vgl. 2Sam 16,1–4 und 19,25–31). Aus diesem Grund hat man gern die Erzählung in 2Sam 21,1–14 der Fürsorge Davids für Jonatans Sohn (2Sam 9,1–13) vorangestellt.[17] Doch dann verliert die Frage Davids, ob noch jemand vom Haus Sauls übrig ist (2Sam 9,1.3), ihren Sinn. Denn er müsste selbst wissen, wen er verschont hat.[18] Außerdem passen die beiden Erzählungen nicht wirklich zueinander. Während David nach 2Sam

[17] So Budde 1902, 304; McCarter 1984, 442 und Blenkinsopp 1972, 89f.
[18] Vgl. Rost 1926, 83 und Stoebe 1994, 459f.

21,6c.d.8 bereitwillig sieben Sauliden den Gibeonitern ausliefert, ist er nach 2Sam 9,3 bestrebt, den Überlebenden aus dem Hause Sauls göttliche Huld zu erweisen. Daher liegt es näher, dass Merib-Baals Verschonung mit Blick auf den größeren Kontext (2Sam 9,1–13; 16,1–4 und 19,25–31) nachträglich eingefügt worden ist.[19] Ohne V. 7 wäre zudem der Zusammenhang zwischen V. 6 und 8 enger.[20] Falls Merib-Baal ursprünglich nur ein Sohn Sauls war und der gleichnamige Sohn Jonatans (2Sam 4,4; 9,3.6.7; 21,7) eine Fiktion darstellt,[21] wird der redaktionelle Charakter von V. 7 noch offensichtlicher. Der weite Horizont der Bearbeitung (vgl. 1Sam 20,12–17.42) spricht wiederum für einen dtr Redaktor.[22]

3.1.1 Die Beisetzung Sauls und Jonatans (V. 11–14b)

Im letzten Abschnitt der Erzählung erfolgt eine überraschende Wende. David hört davon, dass Rizpa bislang die Leichname der Sauliden beschützt hat (V. 11). Er, der eben noch ihre Söhne ausgeliefert hat, holt die Gebeine Sauls und Jonatans aus Jabesch und lässt sie beisetzen V. 12.13a.14a.b). Beweist das nicht, dass David aus großem Respekt vor dem Haus Sauls handelt?

Dabei fällt allerdings auf, dass David zwar auf Rizpas mutige Tat reagiert, aber ihren hingerichteten Söhnen keinerlei Beachtung schenkt. Er kümmert sich lediglich um die sterblichen Überreste von Saul und Jonatan und lässt nur sie beisetzen (V. 12a.13a. 14a.b). Die Gebeine der Hingerichteten werden zwar von anderen eingesammelt (V. 13b)[23], aber ihr Schicksal wird nicht weiter verfolgt.[24] Der bisherige Erzählfaden wird damit abgebrochen und ein neues Thema begonnen. David, der eben noch Nachkommen Sauls an die Gibeoniter ausgeliefert hat, scheint jetzt nichts Wichtigeres zu tun zu haben, als Saul und Jonatan in ihrem Familiengrab beisetzen zu lassen.[25]

Handelt es sich um eine eigenständige Tradition, wie S. Chavel und J. M. Hutton vertreten?[26] Dafür könnte die Lokalisierung des Familiengrabes

[19] Nach Wacker 2003, 555, wird durch V. 7 „zugleich die Erzählung von 2 Sam 9 ratifiziert".

[20] So Veijola 1978, 351 und Wacker 2003, 565. Anders freilich Chavel, 2003, 46.

[21] So Veijola 1978, 352. Ihm stimmt Hutton 2009, 216 zu.

[22] So Caquot / De Robert 1994, 584 und Vermeylen 2000, 410. An einen Zusatz denken auch Andersen 1989, 250 und McCarter 1984, 442.

[23] Wer die Gebeine der Hingerichteten eingesammelt hat, wird nicht gesagt. Kann man mit Chavel 2003, 33, an die Gibeoniter denken?

[24] Griechische Textzeugen – G^B und G^L – nennen sie in V. 14a nach Saul und Jonatan. Miescher 2008, 104, hält es für möglich, dass die hingerichteten Sauliden ebenfalls ins Familiengrab kamen. Aber das ist nicht die lectio difficilior, wie Chavel 2003, 30f., gezeigt hat.

[25] Vgl. Chavel 2003, 51.

[26] So Chavel 2003, 32f. und Hutton 2009, 286f. J. M. Hutton gibt sogar den Kontext der alten Überlieferung genauer an (1Sam 31,13; 2Sam 2,4b). Sollte aber in einer ursprünglichen Quelle sowohl von der Beisetzung in Jabesch als auch von einer zweiten in Zela die Rede gewesen sein?

im benjaminitischen Zela sprechen.[27] Es gab jedoch eine konkurrierende Überlieferung, nach der Saul und seine Söhne in jenem Jabesch in Gilead beigesetzt worden sind, dem Saul einst zu Hilfe geeilt ist (1Sam 31,11–13; vgl. 2Sam 2,4–7). An diese Tradition wird hier auch angeknüpft (2Sam 21,12). Gleichzeitig wird sie verändert. Es ist nicht mehr von Saul und seinen Söhnen die Rede, sondern nur noch von Saul und Jonatan (vgl. 2Sam 1,4.12.17–27).[28] Die Beisetzung in Jabesch wird stillschweigend übergangen.[29] Wenn die Jabeschiter die Leichname nicht nur geholt (1Sam 31,12: ויקחו), sondern sie geraubt (2Sam 21,12: גנבו) haben, dann war die Beisetzung in Gilead sogar illegal.[30] Der Bearbeiter mag sich auf eine alte Nachricht von einem Familiengrab in Zela gestützt haben.[31] Unverkennbar ist aber die Absicht zu zeigen, dass nicht die Jabeschiter, sondern David das eigentliche Begräbnis Sauls und Jonatans ausgerichtet hat.

Das Ziel der Erweiterung in 2Sam 21,11–14 ist klar: Das hier entworfene Davidbild entspricht der vorangegangenen Davidserzählung, in der er tief bewegt über den Tod Sauls und Jonatans klagt (2Sam 1,17–27) und den Jabeschitern für die Beisetzung Sauls dankt (2Sam 2,5). Es ist David zu verdanken, dass Saul und Jonatan nicht irgendwo in Gilead vergraben, sondern im benjaminitischen Familiengrab beigesetzt worden sind. Vielleicht ist die Auslieferung der Sauliden gerade um diese Beisetzung Sauls und Jonatans (V. 11–14b) erweitert worden, um die gesamte Erzählung an das positive Bild des Königs in den übrigen Davidserzählungen anzupassen. Dann läge eine dtr Redaktion nahe.[32]

[27] Zela war vermutlich mit Zela-Haelef (Jos 18,28) identisch, das gern mit dem heutigen *chirbet ṣalah* gleichgesetzt wird: so Schunck 1963, 118 Anm. 41; Blenkinsopp 1974, 7 und Van der Toorn 1993, 520. Der Ort war weniger als eine Meile von Nebi-Samwil entfernt, das wiederum als Kulthöhe von Gibeon gilt. Anderson 1989, 251 hält es allerdings auch für möglich, dass צלע eine Kammer des Grabes bezeichnen kann.

[28] Vgl. Chavel 2003, 48f.

[29] Miescher 2008, 100, harmonisiert, wenn sie meint, dass die Gebeine Sauls und Jonatans in Jabesch-Gilead „ihre temporäre Ruhestätte gefunden hatten." Ebenso allerdings schon Blenkinsopp 1972, 61. Nach Chavel 2003, 49, war jedoch ein „burial under a tree ... hardly a candidate for exhumation".

[30] Auch hier harmonisiert Miescher 2008, 100, weil sie גנב als „heimlich holen" ver-steht.

[31] Es ist immerhin möglich, dass in der Grunderzählung die Hingerichteten in Zela beigesetzt wurden. Das wird beim Umfang der Grunderzählung zu besprechen sein (siehe unter 4.1).

[32] So auch Veijola 2000, 410.

3.2 Der Respekt gegenüber Saul

Die Beisetzung der Gebeine Sauls und Jonatans zeigt, wie sehr David den ersten König Israels geschätzt hat. Saul wird mit dem Sympathieträger Jonatan auf eine Stufe gestellt (vgl. 2Sam 1,17–27). Innerhalb der Parenthese wird Sauls Eifer für Israel und Juda anerkannt (V. 2e). Es entsteht sogar der Eindruck, als hätten selbst die Gibeoniter sich eine gewisse Hochachtung vor dem Erwählten Jhwhs bewahrt (V. 6b).

3.2.1 Der Eifer Sauls für Israel und Juda (V. 2)

In der Parenthese erläutert der Erzähler die Hintergründe für die Blutschuld Sauls und die seines Hauses. Er erinnert an den Eid der Söhne Israels gegenüber den Gibeonitern (V. 2d), der sie verpflichtete, die Israeliten am Leben zu lassen (Jos 9,15.18).[33] Es fällt aber auf, dass Saul lediglich danach getrachtet habe (ויבקש), die Gibeoniter zu erschlagen. Außerdem habe er nur im Eifer für die Söhne Israels und Judas[34] gehandelt (V. 2e). Der Konflikt zwischen Saul und den Gibeonitern wird zwar nicht geleugnet, aber doch etwas herunter gespielt.

Hat die Parenthese in V. 2 aber immer schon zur Erzählung gehört?[35] Dagegen spricht ihre Stellung. Die Rede Davids ist bereits eingeleitet (V. 2a.b), sie muss darum nach der Unterbrechung in V. 3 wieder aufgenommen werden.[36] Wenn es sich um eine ursprüngliche Erläuterung handelte, wäre sie nach der ersten Erwähnung der Gibeoniter in V. 1 zu erwarten.[37] Die Parenthese stellt also einen jüngeren Zusatz dar.[38] An der Formulierung ist deutlich zu erkennen, dass eine dtr Hand am Werke ist.[39]

3.2.2 Saul, der Erwählte Jhwhs (V. 6b)

Die Gibeoniter fordern die Auslieferung von sieben Nachkommen Sauls, die sie im Gibea Sauls, „des Erwählten Jhwhs“ hinrichten wollen. Wie können sie

[33] In Jos 9 sind es allerdings die „Vorsteher der Gemeinde“, die den Eid leisten (9,15c.18b.19b.20c).

[34] Einige ältere Exegeten haben „Juda“ noch als Glosse entfernen wollen: so schon Wellhausen 1871, 209 und Schulz 1920, 258. Aber es ist eher anzunehmen, dass V. 2 zu einer Zeit formuliert wurde, als man auf Juda nicht verzichten wollte.

[35] Für unentbehrlich halten sie Malamat 1955, 9 und McCarter 1984, 441.

[36] Vgl. Schulz 1920, 258, und Thiel 1994, 254f.

[37] So Smith 1977, 374. Vgl. Budde 1902, 306.

[38] Veijola 1975, 106f, verweist auf den Widerspruch, dass die Gibeoniter hier als „Amoriter“ und nicht als Hiwiter (Jos 9,1.7) bezeichnet werden. Brooks 2006, 42, vertritt übrigens, dass die Erzählung in Jos 9 nur als Hintergrund für 2Sam 21,1–14 geschaffen wurde.

[39] Der Gebrauch von בני ישראל (vgl. Jos 9,17.18.26) spricht nach Beesters 1967, 5–23, entweder für eine dtr oder eine priesterliche Hand. In 2Sam 21,2 ist zu beachten, dass nicht in Anlehnung an P zwischen den Vorstehern und der Gemeinde (Jos 9,15c.18–21) unterschieden wird.

Saul den „Erwählten Jhwhs“ nennen, wenn sie andererseits danach trachten, dessen Söhne und Enkel zu töten?

Eine solche Diskrepanz wirft die Frage auf, ob der Wortlaut wirklich gesichert ist. Textkritisch ist aber nur umstritten, ob es „Gibea Sauls“ wie im MT oder „Gibeon Sauls“ – so in Septuaginta, Aquila und Symmachus – heißt.[40] Der „Erwählte Jhwhs“ ist im MT wie in den alten Übersetzungen gut bezeugt.[41] Man hat zwar die Apposition „Erwählter Jhwhs“ (בתיר יהוה) gern in die Ortsangabe „auf dem Berg Jhwhs“ (בהר יהוה) verwandelt und sich dabei auf V. 9 berufen, wo die Sauliden „auf dem „Berg vor Jhwh“ (בהר לפני יהוה) hingerichtet werden.[42] Aber das bleibt textkritisch gesehen eine reine Vermutung. Die Achtung vor dem ersten König Israels lässt sich aus dem vorliegenden Text nicht herauslösen. Vielleicht wollte man damit bewusst an die ersten Erzählungen über Saul anknüpfen, in denen von seiner Erwählung die Rede ist (1Sam 10,24; vgl. 9,16 und 10,1). Eine andere Frage ist natürlich, ob die Gibeoniter bereits in einer älteren Gestalt der Erzählung von Saul als dem „Erwählten Jhwhs“ gesprochen haben. Auch wenn der Ausdruck „Erwählter Jhwhs“ nur hier begegnet, wird man ihm kein hohes Alter zuschreiben können. Das ergibt sich sowohl aus dem Vergleich mit jenen Texten, in denen Jhwh David (Ps 78,10; 89,4) oder Mose (Ps 106,23) seinen Erwählten nennt (vgl. auch Jes 42,1) als auch aus der dtr Rede von der Erwählung Davids (2Sam 6,21; 1Kön 8,16; 11,34).

3.3 Die Befragung Jhwhs (V. 1)

Nach einer dreijährigen Hungersnot hatte David einen triftigen Grund, „das Angesicht Jhwhs zu suchen“. Er vernimmt, dass auf Saul und auf seinem Haus Blutschuld liegt, weil er „die Gibeoniter getötet hat“. David erfährt ebenso wie der hetitische König Murschili durch ein Orakel von einer Schuld, die in die Zeit seines Vorgängers gehört.[43] David ist daher legitimiert, die Blutschuld Sauls und die seines Hauses aus der Welt zu schaffen. Deshalb fragt er die Gibeoniter auch (V. 3c): „Womit kann ich Sühne schaffen?“

[40] Als Ort der Vollstreckung ist Gibeon sicher überzeugender als das Gibea Sauls. Warum sollten die Gibeoniter ausgerechnet im „Gibea Sauls“ die Nachkommen Sauls hinrichten? Vgl. Wellhausen 1971, 209; Schulz 1920, 259; Smith 1977, 376 und Blenkinsopp 1972, 93. Allerdings ist „Gibeon Sauls“ nur hier bezeugt, während das „Gibea Sauls“ häufiger genannt wird (1Sam 11,4; 15,34; Jes 10,29). Musste der Ort überhaupt noch einmal genannt werden (vgl. V. 9)?

[41] Vgl. Chavel 2003, 28 Anm. 14. Nur die Peschitta begnügt sich mit der „Höhe Sauls“.

[42] So Driver 1980, 351; Budde 1902, 420; McCarter 1984, 438 und Thiel 1994, 253.

[43] Vgl. die Nähe zum Pestgebet des hetitischen Königs Murschili (TUAT II 6, 808–810), auf die Malamat 1955, 8f., hingewiesen hat.

Standen die Hungersnot und die Befragung Jhwhs aber immer schon am Anfang der Erzählung? Wenn Saul wirklich „die Gibeoniter“ umgebracht hätte, dann hätte David kaum noch jemanden von ihnen befragen können.[44] Es gibt aber noch Gibeoniter, die erklären können: Saul „hat uns aufgerieben und geplant, uns auszurotten, damit wir keinen Bestand mehr im Gebiet Israels haben“ (V. 5). Die Schuld Sauls wird hier wesentlich differenzierter als im Orakel (V. 1e) formuliert. Außerdem erübrigt das Orakel nicht die Unterredung Davids mit den Gibeonitern, in der er konkret erfährt, was er für sie tun kann. Geht man von Davids Worten aus, dann vermisst er vor allem, dass die Gibeoniter nicht mehr das Erbe Jhwhs segnen (V. 3d). Das Problem besteht also darin, dass ihr Verhältnis zu Israel gestört ist. Hinzu kommt, dass die Hungersnot in der ganzen Erzählung kaum noch eine Rolle spielt.[45] Zwar wacht Rizpa über die Toten „bis Wasser vom Himmel über sie ausgegossen wurde“. Dieser Regen wird aber gerade nicht mit dem Wirken Jhwhs in Verbindung gebracht.[46] Eine Wende der Not wird erst mit dem abschließenden Satz angedeutet, wonach sich Gott für das Land erbitten lässt (V. 14c). Er unterliegt aber dem Verdacht, selbst redaktionell zu sein.[47]

Es lässt sich leicht ein triftiger Grund dafür erkennen, dass Hungersnot, Befragung und Orakel der Erzählung vorangestellt wurden. Denn ohne diese Exposition kommt David den Gibeonitern sehr weit entgegen. Dadurch entsteht der Eindruck, als habe er mit der Auslieferung der sieben Sauliden unverkennbar das eigene Interesse verfolgt, eine Rückkehr der Nachkommen Sauls an die Macht zu verhindern. David wird also in V. 1 von einem schwerwiegenden Vorwurf entlastet. Die Exposition stammt allerdings schon aus vordtr Zeit. Denn Sauls Vergehen werden noch ohne Bedenken seinem ganzen Haus angerechnet (vgl. Dtn 24,16).[48]

3.3 Die Erhörung durch Gott (V. 14c)

Erst ganz am Ende der Erzählung lässt sich Gott für das Land gnädig stimmen (V. 14c). Dieser Abschluss verwundert etwas. Denn mit der Hinrichtung und Aussetzung der Sauliden (V. 9) ist doch bereits die Sühne geleistet worden,

[44] Miescher 2008, 36 Anm. 27.

[45] Vgl. Vermeylen 2000, 408: „En fait, le motif de la famine est assez mal relié à l’ensemble de la narration.“

[46] So Wacker 2003, 559. Außerdem tränkt dieser Regen nicht die Erde, sondern fällt auf die Leichname herab.

[47] Vgl. den folgenden Abschnitt 3.3.

[48] Vermeylen 2000, 410, schreibt V. 1 dem „auteur principal“ zu, der eine ältere Tradition aufgegriffen habe. Das wäre eine mögliche Alternative. Er führt allerdings auch V. 9bβ–14 auf den gleichen Urheber zurück.

die David beabsichtigt hat (V. 3c).[49] Aber in diesem Zusammenhang wird noch keine Reaktion Jhwhs gemeldet. Wie wir eben gesehen haben, ist auch das Wasser vom Himmel, das sich über die Leichname ergießt (V. 10), nicht das Zeichen, „daß die auf dem Lande lastende Plage der Dürre gesühnt sei“,[50] wie manche Ausleger meinen. Die Versöhnung mit Gott tritt erst ein, nachdem die Gebeine Sauls und Jonatans im Familiengrab ihre letzte Ruhe gefunden haben.[51] Die redaktionelle Erweiterung der Grunderzählung in V. 12.13a.14a.b wird also bereits vorausgesetzt.

Sprachliche Beobachtungen passen zu einer späten Abfassung: Es fällt auf, dass אלהים in V. 14c zum ersten und einzigen Mal in der Erzählung gebraucht wird. Das Nifal des Verbums עתר begegnet nur in nachexilischen Texten (1Chr 5,20; 2Chr 33,13.19; Esra 8,23; Jes 19,22). Die Wendung ויעתר אלהים erscheint nur hier und in 2Sam 24,25. Darum kann es sich um eine späte Bearbeitung handeln, die sich auf den sog. „Anhang“ des zweiten Samuelbuches beschränkt. Dabei mag der Bearbeiter bewusst eine andere Gottesbezeichnung gewählt haben, um die Versöhnung mit Gott zu unterstreichen.[52]

4 Die Grunderzählung

Nach der Analyse der Bearbeitung ist es sinnvoll, den Umfang der Grunderzählung zu umreißen, ihre Eigenständigkeit hervorzuheben und etwas über ihr Alter zu sagen. Anschließend sollen die maßgeblichen Personen charakterisiert werden.

4.1 Umfang, Eigenständigkeit und Alter der Grunderzählung

In der ursprünglichen Erzählung geht David nicht erst auf Grund eines Orakels, sondern von sich aus auf die Gibeoniter zu. Er fragt sie beharrlich, was er für sie tun könne, damit sie das Erbe Jhwhs wieder segnen (2Sam 21,3.4). Nach ihrer Beschwerde über den „Mann“ bitten sie um die Auslieferung von sieben Nachkommen Sauls (V. 5.6a.b). David stimmt bereitwillig zu (V. 6c.d). Er übergibt ihnen die sieben Sauliden (V. 8), die sie auf grausame Weise in der Zeit der Gerstenernte hinrichten (V. 9). Da sie offenbar der glühenden Sonne ausgeliefert sein sollen (vgl. Num 25,4) und ihnen die Beisetzung verweigert wird, nimmt sich Rizpa der Opfer an und verjagt Raubvögel und wilde Tiere,

[49] Anders allerdings Smith 1977, 376: „The propitiation was not wrought by the burial but by the execution of the men.“
[50] So Keil 1875, 360. Ähnlich Born 1956, 208 und McCarter 1984, 422.
[51] Vgl. Janowski 1982, 114.
[52] Miescher 2008, 112–114, stellt den Gott Davids (יהוה), „dem grausame Opfer gebracht werden“, Rizpas Gott der Versöhnung (אלהים) gegenüber.

bis wieder Regen fällt (V. 10).[53] Werden die Leichname in der ursprünglichen Erzählung am Ende auch beerdigt? Es wird gesagt, dass die Gebeine der Hingerichteten gesammelt werden (V. 13b). Diese im heutigen Text isolierte Angabe[54] weist auf eine abschließende Beisetzung hin. Es lässt sich aber nur vermuten, dass der anschließende Satz (V. 14a) einst davon handelte, dass sie im Familiengrab von Zela ihre letzte Ruhe gefunden haben.

Die Erzählung erweist sich als eine recht eigenständige Tradition. Von dieser Art der Hinrichtung ist sonst nur noch einmal in der hebräischen Bibel die Rede (Num 25,4). Michal ist hier mit Adriël aus Mehola verheiratet, der in der übrigen Davidsgeschichte lediglich ihr Schwager ist (1Sam 18,17–19). Sie ist auch nicht kinderlos (2Sam 6,23), sondern Mutter von fünf Söhnen. Darum hielt schon H. J. Stoebe den Schluss für „unausweichlich, daß hier eine selbständige eigene Tradition vorliegt".[55] Schließlich erfahren wir nur hier von einem Familiengrab des Kisch im benjaminitischen Zela. Dieser Ort wird inzwischen gern als eigentliche Heimat Sauls angesehen.[56] Es handelt sich also um „une tradition ancienne; celle-ci était indépendante de l'histoire de David".[57]

Die unbearbeitete Erzählung stammt offenbar noch aus vordtr Zeit, weil nach Dtn 24,16 (vgl. 2Kön 14,6, Jer 31,29f. und Ez 18,4) die „Söhne nicht für ihre Väter mit dem Tod bestraft werden" sollen. Außerdem soll man Leichname, die auf einen Pfahl gehängt worden sind, nicht über Nacht hängen lassen, sondern noch am gleichen Tag begraben (Dtn 21,22f.).[58] Die Grunderzählung ist also keine dtr Schöpfung.[59]

4.2 Saul, David und Rizpa

Welche Rolle spielen in der Erzählung die beiden Könige Saul und David sowie Rizpa, die Frau aus dem Hauses Sauls?

4.2.1 Sauls Konflikt mit Gibeon

Wenn die Parenthese in V. 2 redaktionell ist, fehlt der älteren Grunderzählung ein Hinweis auf ein Recht der Gibeoniter, das Saul verletzt haben könnte. Ist damit ausgeschlossen, dass die Nachkommen Sauls für den Bruch eines Eides

[53] Rizpas Tat lässt sich m.E. nicht mit der pietätvollen Beisetzung Sauls und Jonatans auf eine Stufe stellen, wie Vermeylen 2000, 410, meint. Denn sie schützt die Leichname der Sauliden, die David ausgeliefert hat.
[54] Ackroyd 1977, 199f. hält V. 13b sogar für eine harmonisierende Glosse.
[55] Stoebe 1958, 229. Anders freilich Mommer 2004, 203 und Hutton 2009, 260–263.
[56] Mommer 1991, 116 und Hutton 2009, 327.
[57] Vermeylen 2000, 410.
[58] Vgl. Chavel 2003, 39. Vgl. auch Weisman 1989, 149–160.
[59] Vermeylen 2000, 407–410, führt die dtr Erzählung auf eine ältere und von der übrigen Daviderzählung unabhängige Überlieferung zurück.

oder Vertrages büßen mussten?[60] Oder kann Saul doch eine Vereinbarung verletzt haben?[61] Können wir überhaupt noch den Grund für den Konflikt Sauls mit Gibeon erfahren?[62] Dass Saul mitunter recht grausam mit seinen Gegnern verfahren ist, lässt das Massaker in der Priesterstadt Nob erkennen (1Sam 22,16–20).[63] Einige haben sogar vermutet, dass hinter dem Vorwurf, Saul habe Gibeoniter zu töten versucht, das grausame Geschehen in Nob stünde.[64] Aber wie sind dann die unterschiedlichen Ortsnamen zu erklären?[65] Eher lässt sich das Schicksal der Stadt Beerot vergleichen, die ebenso wie Gibeon zu einer hiwitischen Tetrapolis gehörte (Jos 9,17): Sie wurde zu Benjamin gezählt, nachdem die ursprünglichen Einwohner geflohen waren (2Sam 4,2.3).[66] Saul könnte in ähnlicher Weise versucht haben, die in Gibeon lebenden Hiwiter zu vertreiben und anschließend die Stadt dem Stamm Benjamin und damit seinem Staat einzuverleiben.[67] Dabei könnte es durchaus zu einem schwerwiegenden Konflikt mit jenen Einwohnern gekommen sein, die sich Sauls Machenschaften widersetzten. Einige vertreten sogar die Ansicht, dass Saul Gibeon zu seiner Hauptstadt machen wollte.[68] Immerhin lag die Grabstätte für seine Familie im unmittelbaren Umfeld von Gibeon.[69] Aber für eine solche These gibt es keine wirkliche Bestätigung in der Tradition.

4.2.2 Davids „realpolitische“ Öffnung gegenüber den Gibeonitern

Es ist David, der die Initiative ergreift und die Gibeoniter fragt: „Was kann ich für euch tun? Womit kann ich Sühne leisten?“ David geht davon aus, dass den Gibeonitern Unrecht geschehen ist, das aus der Welt geschafft werden muss. Nur dann kann er damit rechnen, dass die Gibeoniter das Erbe Jhwhs wieder

[60] So Thiel 1994, 255.

[61] So Wacker 2003, 554. Nach Blenkinsopp 1972, 36, lasse sich die Erzählung in 2Sam 21,1–14 nur unter der Voraussetzung verstehen „that his predecessor had vioe lated such a treaty“.

[62] McCarter 1984, 441, meint: „It is safest to assume that the present oracle refers to events not recorded elsewhere in the Bible.“

[63] vgl. dazu Hentschel 2010, 185–199.

[64] Van der Toorn 1993, 525 und 530f. Hertzberg 1968, 315, hält es für möglich, „daß die Aktion Sauls gegen die Priesterstadt Nob weiter auf Gibeon und sein Heiligtum ... übergegriffen hat“.

[65] Diesen Einwand bringt Van der Toorn 1993, 530, selbst.

[66] Nach 2Sam 4,2b–3 waren die Kanaaniter aus Beerot ausgewandert und ihre Ortschaft war „im Anschluß daran – offenbar nach einer Neubesiedlung durch Israeliten – Benjamin angegliedert worden.“ So Schunck 1963, 130. Die beiden Attentäter in 2Sam 4 müssen also nicht Hiwiter gewesen sein, wie Alt 1953, 27 Anm. 2, vermutet hatte.

[67] Schunck 1963, 131.

[68] Schunck 1963, 132: „Saul wollte mit Gibeon seinem Königtum eine neue Hauptstadt geben.“ Ähnlich Blenkinsopp 1974, 1–7.

[69] Vgl. die Identifikation mit dem heutigen *chirbet ṣalah* in Anm. 27. Dazu passt, dass die Chronik die Familie des Saul eng mit Gibeon verbindet (1Chr 8,29–40 und 9,35–44).

segnen werden. Die Gibeoniter antworten allerdings zunächst ausweichend (V. 4a–c). Wenn David nicht noch einmal beharrlich nachfragen würde (V. 4d–f), bliebe die Unterredung ergebnislos. Nachdem die Gibeoniter endlich ihre Klage über Saul und ihre Bitte vorgetragen haben (V. 5a–6b), erklärt David ausdrücklich sein Einverständnis (V. 6c). Zeigt sich hier „that David adopted a much more conciliatory and realistic policy towards ‚Canaanite' elements than Saul"?[70] Oder verfolgt David dabei eigene Interessen? Muss man nicht von einer „großen Willfährigkeit Davids gegenüber den Gibeoniten"[71] sprechen? Kommt es seiner Absicht entgegen, wenn sieben von den Nachkommen Sauls sterben müssen?

Die Gibeoniter verschweigen nicht, welch grausamer Strafe sie die Nachkommen Sauls unterwerfen werden. Wie konnte David einer solch entsetzlichen Hinrichtung zustimmen? Warum verwahrte er sich nicht gegen die Aussetzung der unglücklichen Opfer, die Raubvögeln und wilden Tieren ausgeliefert waren? Einige meinen, dass Saul einen Vertrag Israels mit den Gibeonitern gebrochen habe und die Aussetzung der zerstückelten Leichen nur die bittere Konsequenz war.[72] Warum wird diese Strafe (הוקע) dann aber nur hier und in Num 25,4 genannt? Darum ist es nicht ausgeschlossen, dass es sich um eine Strafe handelt, die eher Hiwiter als Israeliten angewandt haben (vgl. Jos 9,7).[73] Nimmt man hinzu, dass die Strafszene mit dem Regen endet, der auf die Leichen fällt (21,10),[74] dann liegt der Gedanke an einen Fruchtbarkeitsritus nahe, bei dem die Opfer so zerstückelt, zermahlen und den Vögeln ausgeliefert werden wie der Todesgott Mut durch Anat (KTU 1.6 II 30–37).[75] Dann stünde hinter 2Sam 21,9f. „ein kanaanäisches Ritual [...], das die Rückkehr des Regens und damit der Fruchtbarkeit zum Zweck hatte".[76] Mussten aber mit dem Todesgott Mut auch Menschen sterben?[77] Es gibt zudem kein Anzeichen, dass die Aussetzung der Leichname vorzeitigen Regen ausgelöst habe.[78] Umstritten bleibt bei dieser These ebenfalls, ob Rizpa durch ihre

[70] Blenkinsopp 1972, 90f.
[71] So Schulz 1920, 259.
[72] Vgl. Polzin 1969, 233–240.
[73] Vgl. Weisman 1989, 154.
[74] Vgl. Cazelles 1955, 167.
[75] So Cazelles 1955, 168f.
[76] Thiel 1994, 259. Ebenso Poulssen 1982, 189: Es sei „a rigorous rainmaking ceremony, a spectacular fertility ritual carried out by the Gibeonites according to the custom of their forefathers in the name of the king who hast also provided the sacrificial material, and in honour of Yahweh who ad hoc has usurped the place and title of their own native Baal".
[77] So Polzin 1969, 228 Anm. 7.
[78] Frolov / Orel 1995, 150, denken allerdings an einen außerordentlichen Spätregen etwa im Juni.

Wache bei den Toten das Ritual unterstützt[79] oder das Ritual „zerstört“[80] hat. Wenn diese Erklärungen nicht ausreichen, dann bleibt Davids Verhalten doch ziemlich rücksichtslos gegenüber den Nachkommen Sauls und nicht zuletzt gegenüber Michal, mit der ihn viel verbunden hatte. Was für ein Unterschied gegenüber jenem David, der jeden Anschein sorgfältig vermeidet, am Tod Sauls, Abners oder Eschbaals schuldig zu sein! Bestätigt David in der hiesigen Erzählung nicht die schlimmsten Vorwürfe, die man gegen ihn erhoben hat (2Sam 16,7f.)?

4.2.3 Rizpas mutige Tat

Warum beschützt Rizpa die Leichname ihrer Söhne und derjenigen Michals? „Natürlich geschieht es aus Mutterliebe und Pietät.“[81] Sie unternimmt zwar nicht den Versuch, ihre Söhne und diejenigen Michals zu begraben. Insofern unterscheidet sie sich grundlegend von der griechischen Antigone.[82] Aber so, wie sich Antigone der Anordnung Kreons, des Herrschers von Theben, unter Berufung auf eine Pflicht vor den Göttern widersetzt, so handelt Rizpa der Aussetzung der Sauliden zuwider, die von den Gibeonitern verlangt und von David zugestanden worden ist.[83] Die Nebenfrau Sauls (2Sam 3,7) verteidigt ihre Söhne und die Söhne Michals gegen den grausamen Beschluss, die Leichen den Raubvögeln und wilden Tieren auszusetzen. Sie verhindert genau das, was die Gibeoniter erreichen wollten und womit sich David allzu schnell und bereitwillig abgefunden hat. Ihre Tat ist der entscheidende Kontrapunkt in der Erzählung.[84] In der Grunderzählung ist damit schon ein tiefer Respekt vor dieser Frau aus dem Hause Sauls enthalten. Selbst die anschließende Redaktion, die David mit dem Hinweis zu rechtfertigen versucht, dass er doch Sauls und Jonatans Gebeine in deren Familiengrab habe beisetzen lassen (V. 12–13a.14a.b), bestätigt nur die positive Wertung der Tat Rizpas.

[79] So Poulssen 1982, 198: „v. 10 might be understood suo modo as a function of the cult ceremony started in v. 9.“

[80] So Thiel 1994, 260.

[81] Thiel 1994, 257.

[82] Vgl. Thiel 1994, 258. Anders Miescher 2008, 134: Beiden Frauen – Antigone wie Rizpa – „ist die Bestattung ihrer Angehörigen das zentrale Anliegen“.

[83] Vgl. Wacker 2003, 563: „Antigone nimmt sich des toten Bruders an, dem Herrscher Kreon zum Trotz.“

[84] Vgl. Frolov / Orel 1995, 145: „Her vigil makes the true counterpoint of the story.“ – Nach Poulssen 1982, 195, ist es nicht unwahrscheinlich, „that Rispah – a very important representative of the former dynasty – decided to denounce David’s rule with a very conspicuous gesture“. Poulssen 1982, 208, schwächt diesen Gegensatz zwischen David und Rizpa aber wieder ab und erklärt: V. 10 sei „too light to provide the counterweight of a twin keystone“.

5 Vom Usurpator zum idealen König

Überblickt man die Entwicklung der Erzählung, dann erweist sie sich als folgerichtig. Die Grunderzählung lässt noch erkennen, dass Saul versucht hat, die Gibeoniter aus ihrem Lebensraum zu verdrängen (V. 5). David geht dagegen auf die Gibeoniter zu und lässt sich durch ausweichende Antworten nicht entmutigen. Er stimmt sogar einer barbarischen Hinrichtung der Sauliden zu und wählt die Opfer eigenhändig aus. Er verhält sich fast so wie jene Usurpatoren, die das Haus des Vorgängers ausgelöscht haben (1Kön 15,29; 16,11; 2Kön 10,1–11). Es ist Rizpa, eine Frau aus dem Hause Sauls, die sich nicht nur der eigenen Söhne, sondern auch der Söhne Michals annimmt und verhindert, dass die Leichname ungeschützt Geiern und Schakalen ausgeliefert sind. Sie ist die positive Gestalt in der Grunderzählung und bleibt es auch in der bearbeiteten Fassung.

Dass David einem Usurpator ähnelte, musste Anstoß erregen. Aus diesem Grund wurde eine Exposition vorangestellt, in der David anlässlich einer schon drei Jahre währenden Hungersnot endlich Jhwh fragt und ein Orakel erhält: Die Blutschuld Sauls und seines Hauses gegenüber den Gibeonitern rechtfertigt von nun alle Maßnahmen Davids als Beitrag zur Sühne.

Es bleibt aber nicht dabei, dass David nur für sein Verhalten entschuldigt wird. Er setzt im Rahmen einer dtr Bearbeitung auch positive Zeichen. Mit Blick auf seinen Schwur gegenüber Jonatan verschont David dessen Sohn Merib-Baal (V. 7). Außerdem lässt er seinen Vorgänger Saul zusammen mit Jonatan feierlich im Familiengrab beisetzen (V. 12.13a.14a.b). Wenn David Saul so sehr ehrt, dann fällt auch mehr Licht auf den Sohn des Kisch. Es wird zwar nicht geleugnet, dass Saul danach getrachtet habe, die Gibeoniter zu erschlagen, aber das sei nur aus „Eifer“ für Israel und Juda geschehen (V. 2d.e).

Zur späten Bearbeitung innerhalb des sog. Anhangs gehört, dass sich Gott dem Land nach der feierlichen Beisetzung Sauls und Jonatans wieder zuwendet (V. 14c; vgl. 2Sam 24,25). Diese Tendenz geht schließlich so weit, dass die Gibeoniter zwar die Auslieferung von sieben Nachkommen Sauls fordern, ihn selbst aber als „Erwählten Jhwhs“ bezeichnen (V. 6b). Die Aufwertung des Königtums Sauls fällt besonders auf. Sie erinnert an die grundsätzliche Hochschätzung des Königtums im sogenannten Anhang des Richterbuches (Ri 17,6; 18,1; 19,1; 21,25).

Bibliographie

Ackroyd, Peter R., 1977, The Second Book of Samuel (CNEB).

Alt, Albrecht, 1953, Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina: Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II, München, 1–65.

Andersen, Arnold A., 1989, 2 Samuel, Waco, TX (World Biblical Commentary 11).

Beesters, A., 1967, „Israel“ et Fils d’Israel“ dans les livres historiques: RB 74, 5–23.
Blenkinsopp, Joseph, 1972, Gibeon and Israel. The Role of Gibeon and the Gibeonites in the Political and Religious History of Early Israel, Cambridge.
Blenkinsopp, Joseph, 1974, Did Saul make Gibeon his capital? VT 24, 1–7.
Born, Adriaan van den, 1956, Samuel (BOT IV/1).
Brooks, Simcha Shalom, 2006, From Gibeon to Gibeah: High place of the kingdom: J. Day (Hg.): Tempel and Worship in Biblical Israel, New York, 40–59.
Budde, Karl, 1902, Die Bücher Samuel (KHC VIII).
Caquot, André / De Robert, Philippe, 1994, Les livres de Samuel (CAT VI).
Cazelles, Henri, 1955, David’s Monarchy and the Gibeonite Claim: PEQ 87, 165–175.
Chavel, Simeon, 2003, Compositry and Creativity in 2 Samuel 21:1-14: JBL 122, 23–52.
Driver, Samuel Rolles, 1960, Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel, Oxford.
Frolov, Serge / Orel, Vladimir, 1995, Rizpah on the Rock. Notes on 2 Sam. 21:1–14: BeO 37, 145–154.
García de la Fuente OSA, Olegario, 1968, „David buscó et rostro de Yahweh“ (2 Sm 21,1): Aug. 8, 477–540.
Gerleman, Gillis, 1971, Art. בקש: THAT I 33–336.
Gesenius, Wilhelm, [28]1909, Hebräische Grammatik völlig umgearbeitet von Emil Kautzsch, Leipzig.
Gesenius, Wilhelm, [18]1995, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, hg. von R. Meyer und H. Donner. 2. Lieferung.
Glück, J. J., 1965, Merab or Michal: ZAW 77, 72–81.
Hentschel, Georg, 1994, Die Hinrichtung der Nachkommen Sauls (2 Sam 21,1-14): H. M. Niemann / M. Augustin / W. H. Schmidt (Hg.), Nachdenken über Israel, Bibel und Theologie. FS Klaus-Dietrich Schunck zu seinem 65. Geburtstag (BEAT 37), 93–116.
Hentschel, Georg, 2010, Die Verantwortung für den Mord an den Priestern von Nob: A. G. Auld / E. Eynikel (Hg.) For and against David. Story and history in the books of Samuel (BEThL 232), 185–199.
Hertzberg, Hans Wilhelm, 1968, Die Samuelbücher (ATD 10).
Hutton, Jeremy M., 2009, The Transjordanian Palimpsest. The Overwritten Texts of Personal Exile and Transformation in the Deuteronomistic History (BZAW 396).
Janowski, Bernd, 1992, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament (WMANT 55).
Keil, Carl Friedrich, [2]1875, Die Bücher Samuel (BC II / 2).
Malamat, Abraham, 1955, Doctrines of Causality in Hittite and Biblical Historiography: a Parallel: VT 5, 1–12.
McCarter, P. Kyle, 1984, Samuel II (AncB).

MIESCHER, Elisabeth C., 2008, „Und Rizpa nahm den Sack“. Trauer als Widerstand. Eine kaum bekannte Heldin der hebräischen Bibel, Zürich (Bibelstudien 2).
MOMMER, Peter, 1991, Samuel. Geschichte und Überlieferung (WMANT 65).
MOMMER, Peter, 2004, David und Merab – eine historische oder eine literarische Beziehung?: W. Dietrich (Hg.) David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit (OBO 206), 196–204.
POLZIN, Robert, 1969, HWQY‘ and Covenantal Institutions in Early Israel: HThR 62, 227–240.
POULSSEN, N., 1982, An Hour with Rizpah. Some Reflections on II Sam 21,10: Von Kanaan bis Kerala. FS J. v. d. Ploeg (AOAT 211), 185–211.
ROST, Leonhard, 1926, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids (BWANT III 6).
SCHORCH, Stefan, 2000, Baal oder Boschet? ZAW 112, 598–611.
SCHULZ, Alfons, 1920, Die Bücher Samuel II (EHAT).
SCHUNCK, Klaus-Dietrich, 1963, Benjamin. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte eines israelitischen Stammes (BZAW 86).
SMITH, Henry Preserved, 1977, Samuel (ICC).
STOEBE, Hans Joachim, 1958, David und Mikal. Überlegungen zur Jugendgeschichte Davids: Von Ugarit nach Qumran. FS Otto Eißfeldt (BZAW 77), 224–243.
STOEBE, Hans Joachim, 1994, Das zweite Buch Samuelis (KAT VIII 2).
STOLZ, Fritz, 1981, Das erste und zweite Buch Samuel (ZBK AT 9).
THIEL, Winfried, 1994, Rizpa und das Ritual von Gibeon.“: I. Kottsieper / J. van Oorschot / D. Römheld / H. M. Wahl (Hg.) „Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?“ Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels, Göttingen, 247–262.
VAN DER TOORN, Karel, 1993, Saul and the Rise of Israelite State Religion: VT 43, 519–542.
VEIJOLA, Timo, 1975, Die ewige Dynastie (AASF B 193).
VEIJOLA, Timo, 1978, David und Meribaal: RB 85, 338–361.
VERMEYLEN, Jaques, 2000, La loi du plus fort (BEThL 154).
WACKER, Marie-Theres, 2003, Rizpa oder: Durch Trauer-Arbeit zur Versöhnung. Anmerkungen zu 2 Sam 21,1-14: K. Kiesow / T. Meurer Textarbeit (Hg.): Studien zu Texten und ihrer Rezeption aus dem Alten Testament und der Umwelt Israels. FS Peter Weimar (AOAT 294), 545–567.
WALTERS, Stanley D., 2008, „’To the rock’ (2 Samuel 21:10)“: CBQ 70, 453–464.
WEISMAN, Ze’ev, 1989, Legal Aspects of David’s Involvement in the Blood-Vengeance of the Gibeonites (Hebrew): Zion 54, 149–160.
WELLHAUSEN, Julius, 1871, Der Text der Bücher Samuelis, Göttingen.

Summary

The story about the execution of seven descendants of Saul and the subsequent burial ceremony (2Sam 21:1–14) evidences a knowledge of many other texts known from the Deuteronomistic historical work: e.g., the oath of the Israelites to the Gibeonites (Josh 9:15–20), the sparing of the descendants of Jonathan (1Sam 20:14f.; 2Sam 9:1–13) and the role of Rizpah (2Sam 3:7–11). Are these indications that doubts are superfluous regarding a unified Deuteronomistic historical work? On closer inspection, however, one can detect a number of differences: Adriel was not married to Michal, but to Merab (1Sam 18:17–19). Michal was to have no children (2Sam 6:23). Saul and his sons (plural!) had long been buried (1Sam 31:11–13). That David would hand over the sons and grandsons of Saul to be executed in a cruel manner deviates from the usual image of David (cf. 1Sam 24:22f.). Above all, the story contradicts Deuteronomy, that “children shall not be put to death for their fathers” (Deut 24:16) and those impaled are not to remain hanging over night (Deut 21:22f.). The text is therefore an independent, pre-Deuteronomistic story, which was handed down in certain circles, but like other texts not included in the developing book of Samuel. It could only be placed at the beginning of the “appendix” (2Sam 21–24), where the solemn burial of Saul and Jonathan by David (2Sam 21:11–14a) was attached.

Davids Gefolgsleute (2Sam 23)

Protokoll einer gemeinsamen Exegese

Yvonne Szedlàk-Michel, Bern

1 Vorbemerkung

Im Rahmen einer exegetischen Gruppenarbeit wurde der Text aus 2Sam 23,8–23, die Auflistung von Davids Helden und deren Taten, bearbeitet. Mitdiskutiert haben Frank Polak, Regine Hunziker-Rodewald, Alexander A. Fischer, Johannes Klein und Wolfgang Oswald.

Die vorliegenden Notizen spiegeln ein intensives Gespräch zum Teil nur bruchstückhaft wider. Impulse und Überlegungen sind, wo möglich, durch die Nennung der jeweiligen Namen in Klammern gekennzeichnet. Alle, die am Gespräch teilnahmen, haben ihr Einverständnis zur vorliegenden protokollarischen Zusammenfassung der Diskussion gegeben.

Das Protokoll gliedert sich grob in drei Teile: erstens Beobachtungen am Text, zweitens Fragen und Thesen rund um die Entstehung und den Sitz im Leben dieser Überlieferungen, drittens Überlegungen speziell zur Anekdote 2Sam 23,13–17.

2 Beobachtungen am Text

Die textgeschichtlichen Hauptzeugen bieten zum Text viele Varianten, wobei sich manche Abweichungen – etwa die unterschiedlichen Schreibweisen der Namen in MT, LXX und Targum – vielleicht durch das Reduplizierverfahren erklären lassen: Einer las vor, ein anderer schrieb, was er hörte. An einigen Stellen allerdings weicht die rekonstruierbare hebräische Vorlage der LXX vom MT erheblich ab. Analoges gilt für die Chronik: Die Parallelliste in 1Chr 11,10–47 ist um einiges länger als die in 2Sam 23.

Es fällt auf, das Jhwh im Textabschnitt 4mal vorkommt (2Sam 23,10.12.16.17): Er scheint eine Kraft im Hintergrund zu sein [Regine Hunziker-Rodewald].

Der Text gliedert sich in zwei Teile: einen ersten, in dem Helden genannt und ihre Taten erzählt werden, und einen zweiten, der die Männer fast ohne weitere Erläuterung namentlich auflistet. Im ersten Teil fällt auf, dass eine Anekdote im Vergleich zum Kontext ausführlicher gestaltet wird und dass dort auch David eine Rolle hat (2Sam 23,13–17).

Auch formal lassen sich die beiden Listenarten unterscheiden: 2Sam 23,8–23 und 2Sam 23,24–39a, wobei die Verse 24a und 39b den zweiten Teil je mit einer Zahlenangabe umklammern und mit der ersten Liste verknüpfen.

V. 24a עֲשָׂה־אֵל אֲחִי־יוֹאָב בַּשְּׁלֹשִׁים
V. 39b כֹּל שְׁלֹשִׁים וְשִׁבְעָה

Die Verse 8–23 bieten eine Aufzählung von Helden Davids, deren Taten und Besonderheiten anekdotenhaft erzählt sind. Sprachlich sind verschiedene Formulierungen möglich:

V. 8aα אֵלֶּה שְׁמוֹת הַגִּבֹּרִים אֲשֶׁר לְדָוִד
V. 9a וְאַחֲרוֹ אֶלְעָזָר בֶּן־דֹּדִי בֶּן־אֲחֹחִי בִּשְׁלֹשָׁה הַגִּבֹּרִים עִם־דָּוִד

In diesem ersten narrativen Teil scheinen Zahlen eine wichtige Rolle zu spielen (2Sam 23,8.9.13.16.17.18.19.22.23.24.39), wobei die Zahl 30 vorgegeben scheint [Regine Hunziker-Rodewald].

Der zweite Teil setzt mit V. 24 ein und listet Helden auf, zuweilen bestimmt durch ihre familiären Beziehungen (nicht nur Patronyme) und praktisch immer mit der Nennung ihres Herkunftsortes. Die Anordnung könnte nach geographischen Gesichtspunkten erfolgt sein. 2Sam 23,24–26 handelt von einer kleinen Gruppe von Männern aus Betlehem und Umgebung,[1] erst Anatot (V. 27) weist geographisch weiter nach Norden [Frank Polak]. Bei Karmel (V. 35) handelt es sich um eine kleine Stadt südlich von Hebron [Frank Polak]. Es fällt auf, dass es sich nicht nur um Männer aus dem bekannten Davidumfeld handelt. Womöglich ist anstelle oder neben der geographischen eine chronologische Ordnung intendiert, so dass die Liste anzeigt: So hat es mit Davids Heer angefangen.

Trotz der vielen Angaben bleibt die Gesamtzahl der aufgelisteten Helden unklar: sind es 36 oder 37? Die Schwierigkeit liegt unter anderem darin, dass die Zuordnung der einzelnen Namen zu ihren Heldentaten, Herkunftsorten und Patronymen nicht immer einfach ist: So lässt sich etwa bei V. 32 fragen, wer alles zu den Söhnen des Jasen gehörte [Regine Hunziker-Rodewald].

Die aufgeführten Namen stimmen nicht immer mit der bisherigen Erzählwelt der Samuelbücher überein und wurden auch nicht angepasst oder erklärt, was aber auch bei anderen Listen (Beamtenlisten 2Sam 8,16–18; 20,23–26, Sohnesliste 2Sam 5,13–16) nicht unbedingt der Fall ist. Auch ein Vergleich mit der Liste in Kapitel 21 zeigt, dass diese an ihrem jetzigen Ort in keinem direkten Zusammenhang mit dem Kontext steht. Inneralttestamentlich kämen z.B. auch Listen aus der Genesis für einen Vergleich in Frage, auch dort fehlt der direkte Zusammenhang zum erzählerischen Umfeld vielfach. Freilich sind

[1] Die Orte Harod und Tekoa liegen etwas südlich von Betlehem [Frank Polak].

die dort erwähnten Personen für Israels Welt- und Selbstverständnis insgesamt wichtig, was in 2 Samuel eher nicht der Fall ist.

Diese Beobachtung eröffnet die Möglichkeit, dass einzelne Namen auch Heldennamen aus der Zeit des (vielleicht lange nach David lebenden) Verfassers sein könnten, die in einen älteren Kontext eingearbeitet wurden. Es bleibt fraglich, ob die Liste historisch ist (wenn ja, aus welcher Zeit) und ob sie älter oder gerade jünger ist als die Erzählteile.[2] Grundsätzlich stellt sich auch die Frage, ob die Nennung konkreter Namen tatsächlich ein Zeichen für zeitliche Nähe ist.[3] Es ist jedenfalls nicht ausgeschlossen, dass durch eine solche Nennung konkreter Namen der Eindruck zeitlicher Nähe überhaupt erst geweckt werden soll [Alexander A. Fischer].

Möglicherweise wurden auch im narrativen Teil Namen aufgenommen, die ebenfalls in einer Liste vorkamen und zu einer Geschichte ausformuliert wurden (was dann aber nicht bei jeder Erinnerung und bei jedem Namen geschah). Es ist durchaus vorstellbar, dass es parallele Informationsquellen zu den einzelnen Personen gab. Möglich wäre auch eine Gliederung, bei der zwei Gruppen aus dem Horizont der Daviderzählung in den Blick kommen sollen, ohne von dieser abhängig zu sein: 1. Helden aus Davids familiärem Umfeld, 2. die Bekanntesten unter Davids professionellen Soldaten [Frank Polak].

3 Thesen zur Entstehung und zum Sitz im Leben

Grundsätzlich ist zu fragen, was eine Heldenliste ist und wer eine solche Liste gebraucht respektive Interesse hat, sie zu tradieren; denn derartige Auflistungen machen nur Sinn, wenn sie von jemandem gehört beziehungsweise gelesen werden.

Es wurde die These aufgestellt, das Repertoire kurzer Helden-Erzählungen habe der Ausbildung von Soldaten gedient;[4] deshalb seien auch die Zahlen als Memorierhilfe wichtig [Frank Polak]. Doch wurden demgegenüber auch Zweifel laut, ob eine solche Liste wirklich ein adäquates Erziehungsmittel im

[2] Es ist kaum zu bezweifeln, dass innerhalb von 2Sam 23,8–38 (zwei oder mehr) verschiedene Quellen verarbeitet wurden.

[3] Da die vorliegende Liste nicht in einen narrativen Kontext eingebettet ist, bleibt die Frage problematisch. Die Verknüpfung der Anekdoten am Anfang und in 2Sam 21,14–22 lässt auf ein relativ hohes Alter schliessen. Auffallend dabei ist die Erwähnung des Betlehemiten Elhanan, der Goliat getötet hat (2Sam 21,19) und diejenige eines Elhanan, Sohn des Dodo aus Betlehem in 2Sam 23,24, sowie die Notiz, dass es sich bei den vier Riesen um Nachfahren der Raphah gehandelt habe (2Sam 21,16f.22). Der mythologische Hintergrund letzterer geht weit über die Erwähnung der Rephaim in Dtn 2,11 hinaus und die Zuschreibung des Todes Goliats an Elhanan impliziert, dass 1Sam 17 noch nicht massgebend war, als 2Sam 21 formuliert wurde [Frank Polak].

[4] Vgl. auch Joabs Anspielung auf die Ahimelech-Erzählung (2Sam 11,21, vgl. Ri 9,53) [Frank Polak].

militärischen Training sei [Alexander A. Fischer, Wolfgang Oswald]. Etwa die Episode um David und die Drei, die unter Einsatz ihres Lebens Wasser aus dem Brunnen in Betlehem holen, scheint für Soldaten wenig sinnvoll, da sie ein ambivalentes Bild des Königs zeichnen.

Wohl aber könnten Erinnerungen an diese Helden und deren Taten für die judäische Militäraristokratie wichtig gewesen sein. Sie könnten Beispiele für das richtige Verhalten von Elitekriegern darstellen (Verhaltenskodex) und eine militärische Corporate Identity stützen [Frank Polak].[5] Die exemplarischen Krieger aus Davids Zeit sollen zeigen, wie Soldaten sein sollten.

Eine solche Liste könnte aus dem Palastarchiv stammen [Frank Polak], falls es denn ein solches gegeben hat (was in der Diskussionsrunde bezweifelt wird, da es keine positiven Beweise dafür gebe). Parallelen aus der Umwelt Israels (z.B. aus Ugarit eine Liste der Mariannu[6]) lassen derlei doch vermuten [Frank Polak]. Auf der Jerusalemer Akropolis stand ein Bet-Ha-Gibborim[7], in dem sich entweder die Leibwache oder aber hohe Offiziere versammelten; hier könnte gewissermassen der „Sitz im Leben" solcher Texte zu suchen sein [Frank Polak]. Doch wieder werden Zweifel angemeldet: Ein Bet-Ha-Gibborim ist in den Texten der Samuelbücher nicht belegt und damit die Existenz einer solchen Institution fraglich. Auch bezieht sich der „Sitz im Leben" zunächst nur auf die Gattung. Die Frage nach Entstehung und Herkunft der vorliegenden Liste wird dadurch nicht beantwortet [Alexander A. Fischer]. Immerhin kommen die Gibborim[8] in den Samuelbüchern insgesamt 22mal vor (z.B. im Ammoniterkriegsbericht 2Sam 10) und könnten durchaus eine feste Gruppierung gebildet haben.

Joab selber kommt in der Liste nicht vor, möglicherweise ist er ausgelassen worden (er fehlt auch in den Erzählungen 2Sam 15–17). Andererseits ist er prominent durch seine beiden Brüder und seinen Waffenträger vertreten [Regine Hunziker-Rodewald]. Wie ist dieser Sachverhalt zu erklären? Fehlt Joab auf der Liste, weil er eine Stufe höher steht? Ferner figuriert Joab neben Benaja in der Beamtenliste, letzterer als Chef der Kreter und Pleter (2Sam 8,16.18; 20,23). Benaja aber – falls es sich um die gleiche Person handelt – kommt auch in 2Sam 23,20 vor. Seine Rolle ist hier unklar: Er wird zwar sehr gelobt, gehört aber weder zu den Dreien noch zu den Dreissig [Regine Hunziker-Rodewald]. Möglicherweise wurde er erst unter Salomo wirklich wichtig (vgl. 1Kön 1,26.32.36.38; 4,4).

[5] Vgl. etwa auch Jäger, 1934, 38–88 zur Rolle Homers als Erzieher der hellenistischen Aristokratie.

[6] KTU 4.322; KTU 4.561, evtl. KTU 4.623. Mariannu erscheinen als eigene soziale Gruppe, die zuweilen als Kriegswagenführer bezeichnet werden, ohne dass das jedoch immer der Fall sein muss. Mariannu waren ökonomisch mit der Landwirtschaft verbunden (Vita 1999, 465) [Yvonne Szedlàk].

[7] Erwähnt in Neh 3,16.

[8] Lässt sich nach Frank Polak mit „main officers of the army" übersetzen.

Auf jeden Fall muss Joab bekannt gewesen sein, sonst macht die Erwähnung seiner Brüder und seines Waffenträgers keinen Sinn. Soll die Joabgruppe als Vorbild soldatischer Tugenden hingestellt werden? Ist es möglich, dass Joab in Ungnade gefallen ist?

4 Die Betlehem-Episode in 2Sam 23,13−17

Wer ist in dieser Episode die Hauptperson? Der Schlusssatz „Dies haben sie getan“ lässt auf die Helden um David schliessen; andererseits steht die überraschende Handlung im Vordergrund, die in 2Sam 23,15–17 David zugeschrieben wird.

Auch diese Anekdote könnte aufzeigen, was Held-Sein bedeutet, nämlich kämpfen, mutig und loyal sein. Dabei ist die Gegenseitigkeit wichtig, denn es braucht einen König, der die Loyalität auch entsprechend würdigt. David würdigt den Mut und die Loyalität der Helden, indem er mit dem Wasser in besonderer Weise umgeht; das Ausgiessen bedeutet bestimmt eine Ehrung seiner Helden.

Weiterführende Literatur

DIETRICH, Walter / NAUMANN, Thomas, 1995, Die Samuelbücher (EdF 287), 157–169 zu den Anhängen zur Davidsgeschichte (2Sam 21–24).
ELLIGER, Karl, 1966, Die dreißig Helden Davids: Ders., Kleine Schriften zum Alten Testament, München, 72–118.
JÄGER, Werner Wilhelm, 1934, Paideia. Die Formung des griechischen Menschen, Band 1, Berlin.
MAZAR, Benjamin, 1963, The Military Elite of David: VT 13, 310–320.
NA'AMAN, Nadav, 1988, The List of David's Officers: VT 38, 71–79.
SCHLEY, Donald G., 1990, The Salisim. Officers of Special Three-Men-Squads: VT 40, 321–326.
VITA, Juan-Pablo, 1999, The Society of Ugarit. Wilfred G.E. Watson, Handbook of Ugaritic Studies (HdO 39) Leiden, 455–498, v.a. 464f. zu den Mariannu.
WILHELM, Gernot, 1987, Art. Marijannu: RLA 7, 419–421.
ZERON, A., 1978, Der Platz Benajahus in der Heldenliste Davids: ZAW 90, 20–28.

Summary

The focus of a lively group discussion was the passage on David's heroes in 2Sam 23:8-39.The material is divided into two clearly distinct lists : one in vv 8-23 names the heroes and tells something about them. This is particularly

the case in the relatively longer anecdote in vv 13-17. The name Yahweh occurs four times in this list (vv 8, 10, 16, 17). The second section, vv 24-39a, names the heroes, mostly with their respective patronyms and/or places of origin, but doesn’t give any further information about them. Verses 24a and 39b form an inclusio around this second list, thereby tying it as well to the previous listThe names mentioned in both lists are frequently not known from the foregoing Samuel narrative The fact that they are not part of their context opens possibilities for questions on the origin and the organizational principle of the lists and the reason for transmitting such a document as well as its Sitz .im Leben

Michal im Fenster der Redaktion (2Sam 6,14.16.20–23)

Alexander A. Fischer, Jena

Wie bekannt finden sich Notizen über Michal und ausführlichere Schilderungen an verschiedenen Stellen und über das erste und zweite Samuelbuch verstreut.[1] Der Befund wurde unlängst dafür in Anspruch genommen, die Michal-Überlieferung unter dem Blickwinkel der „Fragmentarität von Frauengschichte(n)“ in der Bibel zu betrachten.[2] Aus feministisch-kritischer Lese-Perspektive möchte man dabei die Erzählabschnitte, die zwischen den Michal-Texten liegen, als narrative Leerstellen einer Frauengeschichte ansprechen. Sie begründen den kühnen Versuch, die verstreuten Michal-Episoden im Rückbezug auf ihre Kon-Texte als eine kohärente Michal-Erzählung zu lesen und im Anschluss daran die gewonnenen Lesefrüchte in die „allgemeine“ Historiographie der frühen Königszeit einzuschreiben. Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass die postulierten Leerstellen die biblische Überlieferung der Michal-Geschichte als lückenhaft und defizitär erscheinen lassen. Aber ist das so?!

Wählt man einen literarhistorischen Zugang, rückt die biblische Michal-Überlieferung noch einmal anders in den Blick. Die einschlägigen Michal-Texte liegen nämlich diachron auf verschiedenen Ebenen. Sie bilden weder einen quellenhaften Zusammenhang noch eine Geschichtserzählung, deren Teile man als Fragmente einer Michal-Geschichte ansprechen könnte.[3] Vielmehr geben die einzelnen Michal-Texte zu erkennen, dass sie in verschiedener Weise und spannungsreich aufeinander bezogen sind. Dahinter stehen diverse und nicht minder gegensätzliche Interessen, die sich an die Erzählfigur der Michal binden, ihre Darstellung bestimmen und ihre Rolle je und je im narrativen Geschehen definieren. Besonders deutlich treten diese Spannungen in den beiden durch das Fenstermotiv verbundenen Texten 1Sam 19 und 2Sam 6 hervor:[4] In 1Sam 19 wird Michal als Frau Davids vorgestellt, in 2Sam 6 erscheint sie als Tochter Sauls. Im ersten Text liebt Michal den David, im zweiten verachtet sie ihn. In der einen Erzählung verlässt David in der Nacht sein Haus; Michal ist aktiv an seiner Rettung beteiligt und lässt ihn durchs

[1] Vgl. 1Sam 14,49–51; 18,20–29 (vgl. 22,14); 19,11–17; 25,44; 2Sam 3,13–16; 6,16.20–23.

[2] Vgl. dazu Wahle 2006, 284f.

[3] Zur Aufteilung der Michal-Tradition in fünf bzw. sechs Fragmente vgl. Bodi 2005, 11–63. Vgl. ferner die Einschätzung von Schäfer-Lichtenberger 2003, 105, „dass wir über Michal, die Tochter Sauls und Ehefrau Davids, eine fragmentarische, aber historisch in ihrem Kern zutreffende Überlieferung aus der Zeit Davids vorliegen haben.“

[4] Vgl. dazu auch die Feststellung von Van Seters 2009,171: „The contrast between the two sources could not be more strongly drawn.“

Fenster entkommen. In dem anderen Stück kehrt David am Tag in sein Haus zurück; Michal ist an der Ladeprozession nicht beteiligt und wird passiv beobachtend ins Fenster gestellt. Schon diese wenigen Beobachtungen begründen den reizvollen Versuch, die beiden Michal-Bilder in 1Sam 19 und 2Sam 6 zu erheben und ins Verhältnis zu setzen. Dass dabei auch redaktionsgeschichtliche Überlegungen in den Blick rücken, versteht sich von selbst.

1 Michal verhilft David zur Flucht

Wie man sich denken kann, waren die älteren Literarkritiker darum bemüht, die Michal-Episode in 1Sam 19,11–17 einem der Quellenstränge zuzuweisen, die sie in den Samuelbüchern ausfindig machten. Als sie mit ihrem Versuch scheiterten, dachte man weiterhin an eine volkstümliche Sonderüberlieferung,[5] ohne dass man zu sagen vermochte, woher sie kam. Jedenfalls war das überlieferte Stück alt, wurde aber erst durch eine Redaktion oder Edition aufgenommen und in den Zusammenhang eingeschrieben. Auch diese Auffassung lässt sich kaum stichhaltig begründen. Als Alternative rückt deshalb in den Blick, dass die Michal-Episode eigens für den vorliegenden Erzählzusammenhang gebildet und in ihn eingeschrieben worden ist, und zwar nach Art eines Midrasch.

Die hier verwendete Kennzeichnung als ein midraschartiger Text erfordert freilich eine ergänzende Bemerkung. Sie stützt sich auf die grundlegende Feststellung von Isac Seeligmann, dass sich die älteste Midraschexegese organisch aus der Eigenart biblischer Erzählkunst entwickelt hat.[6] Konstitutiv für den ältesten Midrasch sind danach erstens die Geschmeidigkeit der Erzählung, zweitens ein Spielelement in ihrer Gestaltung und drittens eine ausgeprägte Neigung, Motive und Vorstellungen durch Abwandlung und Umgestaltung an die eigenen Belange anzupassen.[7] Dies gilt besonders in Bezug auf biblische Gestalten, die schon immer solche midraschartigen Ausformungen an sich gezogen haben. Die genannten Elemente sind denn auch in 1Sam 19,11–17 zu greifen, ohne dass sich hier bereits ausschmückende und auslegende Interessen voneinander scheiden lassen. In diesem allgemeinen Sinn lässt sich der Michal-Text als ein midraschartiges Stück fassen.[8]

Die Annahme, dass der Michal-Text aus dem vorliegenden Textzusammenhang heraus gesponnen wurde, lässt sich noch konkreter fassen. Denn die differente Textüberlieferung in 1Sam 19,10–11 verrät bereits seinen Anknüpfungspunkt. In V.10 heisst es: „David floh und rettete sich noch in

[5] Vgl. zuletzt Schäfer-Lichtenberger 2003, 97.
[6] Vgl. Seeligmann 1953 = 2004, 150–152 bzw. 1–3.
[7] Als ein viertes Element nennt Seeligmann 1953 = 2004, ebd., das Aufkommen eines Kanonbewusstseins. Vgl. dazu Schorch/Bülow 2003, 147–160.
[8] Vgl. dazu noch Campbell 2003, 205, der das midraschartige Stück seiner Form nach als Anekdote bestimmt. („A short narrative of an interesting or amusing or otherwise memorable episode, often told to illustrate a point.“)

derselben Nacht.“ Die Septuaginta bestätigt die Lesart „noch in derselben Nacht“,[9] zieht jedoch die Zeitangabe ἐν τῇ νυκτὶ ἐκείνῃ sinnfällig zum folgenden Vers. Dies geschieht freilich nicht von ungefähr. Denn der Midrasch möchte gerade davon erzählen, was in dieser Nacht geschah. Die Zeitangabe ist folglich sein Anknüpfungs- und Ausgangspunkt. Sie gehört deshalb mit dem Masoretentext notwendig und textkritisch an das Ende von V.10. An sie schliesst der Midrasch an und füllt eben diese Nacht mit einem eindrucksvollen Porträt der Michal. Dabei ist ihre Liebe zu David das treibende Motiv, das schon vorauslaufend in 1Sam 18,20 und 18,28 angeklungen ist.[10] Wozu Michal in ihrer Zuneigung zu David fähig ist, wird jetzt narrativ entfaltet. Ihr allein verdankt David das Gelingen seiner Flucht. Sie ist aufmerksam und tatkräftig, schlau und verschlagen. Den Boten Sauls ist sie denn auch immer einen Schritt voraus. Am Ende kann sie sich sogar – zum Vergnügen der Leser – durch eine schlagfertige Antwort aus der Affäre ziehen. Sie entkräftet den Vorwurf ihres Vaters, sie habe sich nicht loyal verhalten, und rechtfertigt zugleich, warum sie David entkommen liess.[11] Saul hat das Nachsehen, Michal den Beifall.[12] Als Person beherrscht sie die Situation und verkörpert in dieser letzten Szene einmal mehr den Topos der „weisen Frau“.

Der Midrasch zu Michal ist wie gesagt keine Geschichtserzählung und will es auch nicht sein. Er kann sich deshalb eine Reihe von Ungereimtheiten erlauben, durch die man die ohnehin belanglosen Fakten in Zweifel ziehen könnte, aber nicht die Bedeutsamkeit und Wirkung seiner Narration. Warum flüchtet David in sein Haus, wo man ihn zuerst suchen und aufspüren würde? Woher wusste Michal von der Tötungsabsicht Sauls? Hat sie die Wachsoldaten zufällig vor der Haustür bemerkt und sogleich ihren Auftrag durchschaut? Wie konnte David überhaupt entkommen, wenn doch nachts die Stadttore verschlossen waren? Wie konnte Michal so schnell einen Teraphim beschaffen? Und war die Götterfigur überhaupt geeignet für das beschriebene Täuschungsmanöver? Alle diese Fragen,[13] denen die älteren Kommentatoren mehr oder weniger feinsinnig und erfindungsreich nachgingen, sind für den Midrasch bedeutungslos. Er hat anderes im Sinn und schöpft aus anderer Quelle als einer

[9] Lies ההוא (Ausfall des He durch Haplographie oder falsche Worttrennung), vgl. BHS z.St.

[10] Vgl. ALTER 1981, 118: „This love, twice stated here, is bound to have a special salience because it is the only instance in all biblical narrative in which we are explicitly told that a woman loves a man.“

[11] Vgl. dazu BAR-EFRAT 2007, 265: „In ihrer Antwort greift Michal Worte auf, die ihr Vater benutzt hat (למה, שלח), aber in umgekehrter Reihenfolge. Scheinbar antwortet sie auf beide Anschuldigungen, in Wirklichkeit aber nur auf die zweite.“ Denn die Bedrohung Michals durch David erklärt keineswegs, warum sie die Boten Sauls hinterher täuschte, als dieser schon geflohen war.

[12] Vgl. HERTZBERG 1956, 130: „Die Michalgeschichte ist besonders ansprechend erzählt; trotz des Ernstes, mit dem hier berichtet wird, spielen freundliche Lichter des Humors mit hinein.“

[13] Vgl. STOEBE 1973, 360f.

vermeintlich historischen Wirklichkeit. Seinen Stoff gewinnt er vielmehr aus den nahen und fernen biblischen Kontexten seiner Erzählung.[14] 1Sam 19,11–17 ist ein sprechendes Beispiel dafür (vgl. die Übersicht im Anhang):

Wir betrachten dazu zunächst den unmittelbaren Kontext. Schon in 1Sam 19,2 offenbart Saul seinen Mordplan, und zwar vor seinem Sohn Jonatan, der David daraufhin warnt: „Und Jonatan berichtete dem David: Mein Vater Saul sucht dich umzubringen!" Michal tut es ihrem Bruder gleich: „Und dem David berichtete seine Frau Michal davon." Die Gefahr droht in beiden Fällen „am nächsten Morgen". Jonatan kann ihr noch durch ein zeitweises Verbergen Davids begegnen und Saul einen Schwur abringen, dass er David nicht umbringen werde. Michal dagegen erkennt, dass weder ein vorübergehendes Verstecken noch der geleistete Schwur das Leben Davids wird schützen können. So spricht sie zu ihm: „Wenn du nicht noch heute Nacht dein Leben rettest, bist du morgen früh ein toter Mann." Ja, sie selbst setzt seine Flucht in Szene: „Michal liess David durch das Fenster hinunter. So konnte er davonlaufen, fliehen und sich in Sicherheit bringen." Damit handelt sie genauso wie Rahab in Jericho, als sie den israelitischen Kundschaftern zur Flucht verhalf.[15] Es ist leicht zu erkennen, dass der Midrasch dieses Motiv aus Jos 2,15 bezieht,[16] das dort nicht nur ausführlicher, sondern auch kontextbezogen gestaltet ist: „(Rahab) liess sie an einem Seil durchs Fenster hinunter, denn ihr Haus befand sich an der Wand der Stadtmauer, und in der Stadtmauer wohnte sie."[17] Von einer Flucht des Schwiegersohns vor seinem Schwiegervater erzählt auch die Vätergeschichte, in der sich Jakob aus dem Dienst bei Laban entfernt. Michal wiederum pflegt einen ebenso selbstverständlichen Umgang mit dem Teraphim wie die Stammmutter Rahel in Gen 31,19–35, als diese die mitgeführten Hausgötter in einer Satteltasche verbirgt und ihre Entdeckung ähnlich schlau wie Michal zu verhindern weiss. Als Saul zuletzt erkennt, dass ihn seine Tochter Michal hintergangen hat, formuliert er seinen Vorwurf „Warum hast du

[14] Vgl. dazu auch die Einschätzung von Kaiser 1990 = 2000, 283 bzw. 185, dass es sich bei den Stücken 1Sam 16,1–13; 19,1–7; 19,10b–17 und 19,18–20,1 um konstruierte Erzählungen handelt, „die mit älteren Traditionselementen arbeiten und nur mangelhaft auf ihren Kontext Rücksicht nehmen."

[15] Dafür wurde Rahab in die Genealogie Jesu als die Mutter des Boas aufgenommen und zählt zu den Stammmüttern Davids, vgl. Mt 1,5. Doch ist umstritten, ob die Frauen Tamar, Rahab, und Rut bereits in einer älteren Tradition vertreten waren oder erst vom Evangelisten in den Stammbaum eingeschrieben worden sind; vgl. dazu Luz 1985, 93–95.

[16] Willi-Plein 1997 = 2002, 408 bzw. 86 Anm. 21, möchte – wenn überhaupt – nur einen umgekehrten Motivanklang von Jos 2 an 1Sam 19 annehmen. Das unterstützende Argument, dass die Erzählung im Josuabuch schon von ihrer Erzähltechnik her eine späte Entstehung verrate, ist freilich hinfällig, wenn sich auch der Michal-Text als eine junge Bildung erweisen lässt.

[17] Die beigegebene Erklärung in Jos 2,15b ist insofern nötig, als die Grunderzählung unmittelbar vorangehend das Verschliessen der Stadttore ausdrücklich vermerkt. Zum Grundbestand Jos 2,1–3.4b.6–7.15–17a.18.19.21–23 vgl. Fritz 1994, 35–38.

mich so getäuscht?“ mit den fast identischen Worten wie Jakob in Gen 29,25, als dieser feststellen muss, dass ihn sein Onkel Laban in der Brautnacht hereingelegt hat. Was die Erzählstruktur des gesamten Stücks betrifft, bildet die dreifache Entsendung der Boten Sauls zweifellos sein dramatisches Gerüst. Alles Botenschicken durch Saul bleibt wirkungslos gegenüber dem einen Fortschicken durch Michal.[18] Die Anregung zu diesen drei Botengängen, die selbstredend erfolglos blieben, könnte der Midrasch übrigens aus der folgenden Erzählung 1Sam 19,18–24 bezogen haben, falls es sich literarhistorisch nicht umgekehrt verhält.[19]

Die genannten Bezüge lassen sich kaum als zufällig betrachten. Besonders die Motivanklänge und – abwandlungen zeigen stattdessen ein Spielelement nach Art des Midrasch, das im assoziativen Bereich weitere biblische Texte beizieht und dadurch Aufmerksamkeit und Interesse der Leser weckt. So entsteht vor dem Hintergrund der tatkräftigen Hilfe Rahabs, der Flucht Jakobs vor seinem Schwiegervater und dem Hantieren Rahels mit dem Teraphim ein Porträt der Michal als starker und kluger Frau, die entschlossen handelt und sich zu helfen weiss. Im Momentbild dieser einen Nacht vermag der Midrasch ihre jetzt offenbar noch über Jonatan hinausgehende Bedeutung in den Blick zu rücken und ihr Tun als konkreten Ausdruck ihrer Liebe zu David auszulegen. Dabei fügt sich das Stück spielend in das Gesamtthema von 1Sam 19–20 ein, wonach David bei und auf seiner Flucht von Menschen aus Sauls Umgebung Hilfe und Unterstützung erfährt. Darüber hinaus erweist sich der Michal-Midrasch in seinem weiteren Kontext mindestens als eine feinsinnige, wenn nicht sogar als eine ironische Reaktion auf den vorauslaufenden Plan Sauls in 1Sam 18,20–29, nämlich David durch den geforderten Brautpreis in die Hände der Philister fallen zu lassen. Hatte Saul damals die Ehe Davids mit Michal zu dessen Vernichtung eingefädelt, so stellt sich jetzt heraus, dass er genau das Gegenteil bewirkte: Statt David durch Michal zu Fall zu bringen, verhalf Michal umgekehrt David zur Rettung. Eine Ironie der Geschichte im Sinne der Narration!

Die midraschartige Einschreibung in 1Sam 19,11–17 hat damit ihren Zweck mehr als erfüllt und kann unvermittelt wieder in die Grunderzählung zurücklenken. Eine einfache Wiederaufnahme von V. 10b in V. 18a genügt.[20] Die Erwartung ist freilich geweckt, dass Michal und David eines Tages wieder zusammenkommen und Michal eine bedeutsame Rolle spielen wird. Ob sich die Erwartung erfüllt? Um dieser Frage nachzugehen, begeben wir uns auf die schmale literarische Brücke, die von dem soeben besprochenen, eindrucksvollen Porträt der Michal hinüberführt zu ihrer späteren Darstellung im Fenster der Redaktion.

2 Michal wird zwischen den Mächten verschoben

[18] Vgl. Bar-Efrat 2007, 261.
[19] Vgl. Kaiser 1990 = 2000, 284 Anm. 11 bzw. 186 Anm. 11.
[20] Vgl. Seeligmann 1962 = 2004, 321 bzw. 132.

Als David in 2Sam 2,1–3 nach Hebron übersiedelt, nimmt er seine beiden Frauen Ahinoam aus Jesreel und Abigajil aus Karmel mit sich, Michal jedoch nicht. Auch in der Familientafel 2Sam 3,1–5 werden Ahinoam und Abigajil an erster und zweiter Stelle genannt, Michal jedoch nicht. Warum ist das so? Wo bleibt die Tochter Sauls? Die Frage drängt sich förmlich auf und wurde deshalb schon früh durch eine redaktionelle Bemerkung in 1Sam 25,44 beantwortet. Der Vers verrät seinen Nachtragscharakter bereits dadurch, dass er sich an die zuvor eingeschobene Notiz über die beiden Frauen Davids in 1Sam 25,43 anhängt und sein Anliegen sachentsprechend in der Vorvergangenheit formuliert: „Saul aber hatte seine Tochter Michal, die Frau Davids, dem Palti (zur Frau) gegeben, dem Sohn Lajischs aus Gallim.“[21] Danach war Michal noch vor Ahinoam und Abigajil mit David verheiratet. Jetzt ist sie es nicht mehr! Dass sie im Fortgang von der Bildfläche und aus der David-Geschichte verschwindet, ist somit hinreichend erklärt – allerdings zum Leidwesen der Redaktion. Denn diese hatte vielmehr im Sinn, die Michal als Tochter Sauls noch einmal nach Jerusalem zu zitieren und ins Fenster von Davids Königspalast zu stellen. Es kostete sie daher einige Mühe, Michal wieder in das narrative Geschehen zu ziehen. Davon zeugt die Einschreibung in 2Sam 3,13–16, die nicht nur 1Sam 25,44 voraussetzt, sondern auch gegenüber 1Sam 19,11–17 andere Akzente setzt.

Die literarkritischen Argumente, die den gesamten Einschub 2Sam 3,13–16 hinreichend begründen, müssen nicht nochmals aufgeführt werden.[22] Nur eine einzige Beobachtung sei in diesem Zusammenhang genannt: Die in 2Sam 3,16 genannte Ortschaft Bahurim gilt auf dem Weg von Mahanajim als die letzte Wegstation vor dem Erreichen Jerusalems, von Davids späterer Wohn- und Residenzstadt. Sie bildet damit dramatisch gesehen die allerletzte Möglichkeit für Abner, den hinter Michal herlaufenden Ehemann zur Umkehr zu zwingen. Offenbar denkt die Redaktion bereits hier an ein Eintreffen Michals in Jerusalem und – damit zusammenhängend – an ihren späteren Auftritt im Fenster des Königspalastes. Dagegen führt der Fussmarsch Abners in der Grunderzählung 2Sam 3,19ff. vom Gebiet Benjamin direkt nach Hebron und berührt die Ortschaft Bahurim gerade nicht.[23]

Unsere Aufmerksamkeit gilt jetzt der Frage, wie Michal in diesem kurzen Stück ins Bild gesetzt wird. Sie lässt sich allein schon aufgrund sprachlicher Signale beantworten. Michal wird dreimal durch das Akkusativzeichen

[21] Wie sich 1Sam 25,44 zu der Notiz in 1Sam 18,19 verhält, nämlich dass Saul seine ältere Tochter Merab dem Adriel aus Mehola zur Frau gegeben habe, ist kaum zu entscheiden. Auffällig ist jedenfalls, dass sich die Namen der Ehemänner, resp. die hebräische Namensform „Paltiel“ und die aramäische Namensform „Adriel“ in ihrer Wortbildung und Bedeutung entsprechen. Vgl. ferner 2Sam 21,8 und zum Problem Stoebe 1958=1989, 230–233 bzw. 97–100.

[22] Vgl. ausführlich Fischer 2004,100–105.

[23] Zum Strassennetz vgl. Dorsey 1991, 202: Map 15 (Nr. 677 Rās et-Tamīm = Bahurim).

als Objekt eingeführt, dreimal durch Nominalsuffixe bezeichnet und einmal durch das Objektsuffix am Verb. Niemand redet mit ihr, sie selbst kommt ebenfalls nicht zu Wort. Als handelnde Personen agieren nur Männer resp. David, Ischboschet, Paltiel und Abner. Im Gegenüber zu 1Sam 19,11–17 verkehren sich damit die vormals aktive Rolle Michals und die vormals passive Rolle Davids in ihr Gegenteil. Auch das Motiv der einst tatkräftigen Liebe Michals zu David wird durch die jetzt hinfällige Liebe Paltiels zu seiner Frau zurückgespiegelt, der ihr wirkungslos hinterher läuft. Nicht zuletzt wird Michal auch dadurch zum Objekt herabgesetzt, dass David sie als politisches Druckmittel benutzt, und zwar in zweifacher Hinsicht: Dem Abner diktiert er in 2Sam 3,13 die Rückführung der Tochter Sauls als Bedingung für eine etwaige Audienz und lässt ihn dadurch als Bittsteller vor dem König in Hebron erscheinen. Dem Ischboschet befiehlt er dagegen in 2Sam 3,14, ihm seine frühere Frau zu überstellen. Dabei begründet er seine Forderung selbstredend nicht mit einem Interesse an Michal selbst[24] oder an einer Verschwägerung mit dem saulidischen Haus, sondern nurmehr mit dem zuvor vereinbarten „Kaufpreis“, den er für seine Eheschliessung mit Michal bezahlt und sie dadurch erworben habe.[25] Anschliessend lässt die Redaktion den Sohn Sauls unverzüglich Gehorsam leisten, und zwar in der Weise, dass er [sic!][26] in die Ehe seiner Schwester Michal eingreift, sie ihrem aktuellen Ehemann Paltiel wegnimmt und ihrem früheren Ehemann David befehlsgemäss überstellt. Damit führt das redaktionelle Stück den rasanten Machtverlust der Sauliden beschämend vor Augen. Kurzum: die Sauliden Abner, Ischboschet und Michal erscheinen in dem Einschub 2Sam 3,13–16 nur noch als Statisten in einem längst entschiedenen Ringen um die Macht in Israel. Und es wäre dazu eigentlich alles gesagt, wenn nicht die Grunderzählung anschliessend und sehr ausführlich die bekannte politische Verwicklung schilderte und den Übergang der Krone Israels von den Sauliden zu David durch zwei hinterhältige Morde geschehen liess. Abner und Ischboschet sind damit aus dem Weg geräumt. Doch die Frage bleibt: Was ist mit Michal, der Tochter Sauls? Ist sie inzwischen bei David angekommen? Und hat sie dort ihren Platz als Königin und Königinmutter eingenommen?

3 Michal tritt ins Fenster der Redaktion

[24] Vgl. Kessler 2004, 416, mit Hinweis auf Exum 1992, 83: „Michal functions as an incidental pawn.“

[25] Beth pretii, vgl. Jenni 1992, 153 Rubrik 1821: Ware für Ware.

[26] Die Frage, ob David mit seiner Rückforderung der Michal gegen geltendes Recht verstossen habe (vgl. Dtn 24,1–4), wird kontrovers diskutiert; vgl. Ben-Barak 1979=1991, 15–29 bzw. 74–91; und dazu Schäfer-Lichtenberger 2003, 100–101. Sie erscheint freilich in einem noch etwas anderen Licht, wenn man berücksichtigt, dass nicht David, sonder Ischboschet die zweite Ehe Michals mit Paltiel löste und durch die Rückgabe Michals ihre erste Ehe mit David seinerseits legitimierte.

Es ist unbestritten, dass die folgende und letzte Michal-Episode in 2Sam 6,16.20–23 mit der Erzählung von der Ladeprozession verwoben wurde und damit mindestens literarhistorisch als jünger beurteilt werden muss. Darüber hinaus darf man wohl auch die von Leonard Rost begründete These, dass 1Sam 4–6 und 2Sam 6* quellenhaft zusammengehören und einmal eine einheitliche Ladeerzählung gebildet haben,[27] als widerlegt betrachten. Folgt man statt dessen der jüngsten monographischen Untersuchung sämtlicher biblischer Lade-Texte, dann wurde die Grunderzählung 2Sam 6,2–12* frühestens spätdeuteronomistisch formuliert.[28] Darüber hinaus hat eben diese Grunderzählung mit V. 5.15.17–19 eine Erweiterung erfahren, die den Transport der Lade zu einer kultischen Prozession ausgestaltet und dadurch ihre spätere Einbringung in den Tempel in 1Kön 8 zielgerichtet ansteuert. Der Anschluss der Erweiterung ist leicht zu erkennen: V. 15 ist die kultisch aufgeladene Wiederaufnahme von V. 12b und wird durch den Einschub von V. 5 zusätzlich vorbereitet. Ihren Abschluss erreicht sie in V. 19 mit der Formel: „Dann ging das ganze Volk heim, ein jeder in sein Haus." Dabei ist unstrittig, dass der anschliessende Michal-Text durch V. 16 im vorliegenden Kontext verankert wurde und damit die erweiterte Fassung der Ladeerzählung zwingend voraussetzt. Für die Einschreibung der Michal-Episode ergibt sich daraus und sehr wahrscheinlich ein nachexilischer *terminus a quo*.[29]

Vor diesem Hintergrund ist nochmals deutlich, dass wir in diesem jungen Michal-Stück keine Verhältnisse der frühen Königszeit antreffen werden. Ebenso deutlich lässt sich erkennen, dass die einschreibende Redaktion durch das Stichwort „Fenster" den vorgängigen Midrasch-Text 1Sam 19,11–17 in Erinnerung ruft und neben sein liebenswürdiges Fensterbild ein zweites, die Tochter Sauls an den Rand drängendes Fensterbild setzt. Dazu verwendet die Redaktion das sowohl ikonographisch als auch literarisch belegte Bildmotiv von der „Frau im Fenster". Sein traditionsgeschichtlicher Hintergrund wurde eingehend untersucht und muss hier nicht nochmals auseinandergelegt werden.[30] Nur einen beachtenswerten Aspekt greifen wir heraus. Auffällig ist nämlich, dass in den biblischen Darstellungen des Bildmotivs nur fremde, d.h.

[27] Vgl. Rost 1926=1965, 4–47 bzw. 122–159; zuletzt modifiziert vertreten durch Dietrich 2006, 216, der sich die Ladeerzählung nicht als einen glatten Erzählzusammenhang vorstellt, sondern „eher als eine Zusammenstellung unterschiedlicher Traditionen".

[28] Vgl. Porzig 2009, 170f. und 175f. Redaktionsgeschichtlich unterscheidet Porzig eine Grunderzählung 2Sam 6,2–12* und eine Erweiterung, die das Heraufholen der Lade durch die Zusätze in V. 5.13–14.17–19 zu einer kultischen Prozession umgestaltet. Zur Beurteilung der Ladeerzählung vgl. auch Van Seters 2009, 235: „It must be emphasized that the ark is an invention of an author of the exilic period… The theology of the ark represents a radical restructuring of Israel's memory of its early history, and all the stories about the ark are part of this ideological fabrication."

[29] Vgl. dazu bereits Fischer 2004, 105–108.

[30] Vgl. zuletzt Bietenhard 1999, 3–25; Rehm 2004, 487–519.

nicht-israelitische Frauen ins Fenster gestellt werden.[31] Für Michal dürfte das ziemlich sicher bedeuten, dass sie hier aus judäischem Blickwinkel und gleicher Weise als fremde Königstochter gesehen werden soll, die nicht eigentlich in die Geschichte der davidischen Dynastie gehört. Damit ist eine erste Spur für die Interpretation gelegt. Doch wollen wir ihr noch nicht folgen, sondern das Fenstermotiv und seine narrative Funktion in den Fokus rücken.

Im Vordergrund ist festzustellen, dass die Redaktion durch ihre geschickte Einfügung der Fensterszene in 2Sam 6,16 gleich in mehrfacher Hinsicht eine Distanz zwischen die Hauptfiguren legt: David in der Stadt – Michal im Königspalast, David unten beim Volk – Michal oben am Fenster, David im öffentlichen Raum – Michal im privaten Gemach, David aktiv und mit ganzer Hingebung tanzend – Michal passiv beobachtend. Zunächst lässt uns nun die Redaktion mit Michal durchs Fenster nach draussen schauen, anschliessend wird sie uns auch den Blick nach drinnen gestatten.

Was sieht Michal vom Fenster aus? Das Geschehen führt uns V. 15 vor Augen: David und das ganze Volk Israel bringen die Lade Jahwes unter Jubel und Hörnerklang in die Stadt. Doch das ist nur das Bühnenbild. Entscheidend ist vielmehr das Geschehen im Vordergrund, das allein V. 14 ins Bild setzt: „Und David tanzte mit ganzer Hingebung vor Jahwe. Bekleidet war David (nur) mit einem leinenen Priesterschurz.“[32] Ohne dieses Momentbild[33] ist die Fensterszene schlichtweg nicht zu verstehen. Denn was die erweiterte Ladeerzählung nachfolgend schildert, lässt David in einem durchaus positiven Licht erscheinen. Schon deshalb dürfte auch V. 14, auf den sich die Kritik Michals allein beziehen lässt, zur späteren Einschreibung der Michal-Episode gehören. Dafür lassen sich zwei weitere Beobachtungen anführen: Erstens wird der tanzende David noch vor der Wiederaufnahme in V. 15 im Kontext visuell verankert. Die Absicht liegt dabei auf der Hand. Das vorweggenommene Detail soll die gesamte Schilderung der festlichen Prozession nach Jerusalem auf Davids Verhalten und seine Bekleidung fokussieren. Zweitens wird in V. 14 die Lade Jahwes deutlich aus dem Gesichtskreis gerückt. David tanzt nicht vor ihr, sondern „vor Jahwe“ (לִפְנֵי יְהוָה), womit er ausdrücklich als Priester und nicht als König in Aktion treten soll. Entsprechend wird das Stichwort „vor Jahwe“ in der Fensterszene und dann noch zweimal und bedeutungsvoll in Davids Antwort an Michal in V. 21 aufgenommen.

Schauen wir nun umgekehrt durch das Fenster nach drinnen und in das Herz der Michal, erfahren wir, dass sie den tanzenden und hüpfenden David zutiefst verachtete. Auch diese Aussage möchte ganz bewusst vor dem Hintergrund

[31] Vgl. die nicht-israelitische Rahab (Jos 2,15.18.21), die kanaanäische Mutter Siseras (Ri 5,28), die phönizische Königstochter Isebel (2Kön 9,30.32), und offenbar auch die Verführerin (Spr 7,6). Zur Sache vgl. Bietenhard 1999,11–13 und 20.

[32] Vgl. dazu Ex 28,42.

[33] Zu beachten sind die Partizipien im Nominalsatz. Sie dienen zum lebendigen Ausdruck der entscheidenden Umstände, die – der Haupthandlung gleichzeitig – näher kennzeichnen, wie man sich die Einholung der Lade vorzustellen habe; vgl. Waltke/O’Connor 1990, 37.6d.

gelesen werden, dass Michal ehemals David liebte (vgl. 1Sam 18,20.28). Jetzt wird sie offenbar auch emotional auf Abstand gebracht. Dass Liebe in Hass umschlagen kann, ist bekannt. Doch davon ist hier nicht so sehr die Rede. Auf die Wortwahl kommt es an! Zu אהב „lieben" wählt die Redaktion nämlich das Antonym בזה „verachten". Das liesse zunächst und vordergründig an eine Geringschätzung oder Missbilligung in sozialer Hinsicht denken[34] und würde gut zu dem Vorwurf Michals passen, David habe sich wie einer aus dem verarmten Gesindel (אַחַד הָרֵקִים) benommen. Manche Kommentatoren lassen sie deshalb in die Rolle der stolzen und hochmütigen Königstochter schlüpfen.[35] Doch diese Deutung greift zu kurz. Denn der Hintersinn des gewählten Antonyms erschliesst sich erst durch seine Verwendung im ersten Samuelbuch. Dreimal begegnet es hier in bemerkenswertem Zusammenhang: In 1Sam 17,42 ist es Goliat, also der Gegner Davids, der ihn verachtet und verhöhnt; in 1Sam 10,27 sind es nichtsnutzige Leute (בְּנֵי בְלִיַּעַל), die Sauls – durch priesterlichen Losentscheid herbeigeführte – Königswahl nicht anerkennen wollen; und in 1Sam 2,30 sind es die ruchlosen Söhne Elis, die Jahwe geringschätzen.[36] Damit liegt auf der Hand, dass die Redaktion die Tochter Sauls nicht nur in eine Opposition zu David rückt,[37] sondern auch zu Jahwe und seinem erwählten Königtum.

Der anschliessende Wortwechsel zwischen Michal und David in 2Sam 6,20–22 ist darum nichts weiter als die inhaltliche Entfaltung der Fensterszene. Dabei wird der spöttische Vorwurf der Michal, dass sich der König [sic!] vor den Frauen seiner Untergebenen würdelos aufgeführt habe,[38] durch die Antwort Davids nicht nur entkräftet. Vielmehr wird darin die Tochter Sauls in dreifacher Weise vom Haus Davids distanziert: Sie wird von Jahwe abgerückt, der sich David in seiner Erwählung zugewendet und sich von den Sauliden abgewendet hat; sie wird von den (judäischen) Frauen abgerückt, die den König in Ehren halten, wie es sich gehört; und sie wird von ihrem Ehemann abgerückt, der ihre Anschuldigung als haltlos zurückweist; denn er – David – habe sich nicht als König vor dem Volk erniedrigt, sondern als Priester vor Jahwe. Nebenbei ist schon immer aufgefallen, dass die Antwort Davids in syntaktischer Hinsicht schwerfällig formuliert ist und zudem deuteronomis-

[34] Vgl. z.B. Spr 6,30; 14,21; 23,22; Sir 3,16; und dazu GÖRG 1973, 582.
[35] Vgl. stellvertretend SCHULZ 1920, 73–75.
[36] Vgl. ferner 2Sam 12,9f, diesmal in der vorwurfsvollen Äusserung Natans gegenüber David, dass er durch den Ehebruch mit Batseba und den Mord an Urija das Wort Jahwes bzw. Jahwe selbst (lukianische Rezension) verachtet habe.
[37] Vgl. dazu 2Sam 6,20: „Als David heimkehrte, um sein Haus zu begrüssen, trat Michal, die Tochter Sauls, David entgegen (לִקְרַאת דָּוִד)."
[38] Bei der Interpretation von V. 20 sollte man beachten, dass das Verb גלה „entblössen" gerade nicht mit dem Objekt עֶרְוָה im Sinne von „das Geschlechtsteil aufdecken" konstruiert wird. Bevor man deshalb weitreichend über sexuelle Konnotationen nachdenkt, vgl. z.B. SCHÄFER-LICHTENBERGER 2003, 104 Anm. 69, empfiehlt sich vielleicht doch die einfachste Deutung, nämlich dass Michal ihrem Ehemann vorwirft, er habe kein seiner Königswürde entsprechendes Gewand getragen, sondern sei nur mit Priesterschurz und nacktem Oberkörper aufgetreten.

tische Legitimationsaussagen enthält. In der Forschung wurde deshalb eine literarkritische Lösung favorisiert und danach V. 21aβ als ein den Satzbau störender Einschub von deuteronomistischer Hand beurteilt.[39] Durch die hier vorgenommene Spätdatierung des gesamten Stücks ist diese Lösung allerdings hinfällig. Denn die Michal-Redaktion konnte bereits auf deuteronomistische Erwählungsaussagen zurückblicken und sich ihrer bedienen. Darüber hinaus lässt sich die Satzkonstruktion von V. 21–22 durchaus als möglich und sinnfällig erklären, wenn man beachtet, dass jeweils in betonter Voranstellung von לִפְנֵי יְהוָה „vor Jahwe" die entscheidende Bedingung genannt wird, unter die David sein Verhalten stellt bzw. gestellt wissen will.[40]

Mithin führt die Rede Davids nachhaltig vor Augen, dass die Tochter Sauls in ihrer Anschuldigung alleine steht und in ihrem Umfeld isoliert.[41] Nichts kennzeichnet darum Michals Situation treffender und dramatischer als der Schlussvers 2Sam 6,23, in dem sie letztmalig erscheint:[42] „Und was Michal, die Tochter Sauls betrifft: Sie hatte keine Kinder bis zu ihrem Tod." Die Redaktion hat ihr Ziel erreicht. Sie hat Michal als Tochter des verworfenen Saul[43] ins Fenster treten lassen,[44] sie ganz auf die Seite der Sauliden gezogen und im Haus Davids isoliert. Michal dient nurmehr als sprechendes Beispiel dafür: Die Sauliden haben und hatten keine Zukunft in Israel und keinen Anteil an Davids Königtum. Dass damit auch eine politische Stellungnahme verbunden ist, die ihren zeitgeschichtlichen Hintergrund in den frühnachexilischen Spannungen zwischen den Provinzen Jehud und Samaria besitzt,[45] ist durchaus wahrscheinlich.

Epilog

[39] Vgl. Veijola 1975, 66–68.

[40] Zum Anschluss durch Perfekt mit Waw consec. vgl GK 1909=1985, §112mm; Brockelmann 1956, §123f. Entsprechend ist 2Sam 6,21–22 entgegen der masoretischen Versabgrenzung zu übersetzen: „(21) Vor Jahwe, der mich statt deines Vaters und seines ganzen Hauses erwählt hat, um mich als Nagid über das Volk Jahwes, über Israel zu bestellen, möchte ich fröhlich springen. Vor Jahwe (22) möchte ich mich noch mehr erniedrigen als diesmal und in ‚seinen' Augen gering sein. Bei den Frauen aber, von denen du sprichst, bei ihnen werde ich geehrt."

[41] Vgl. eindrücklich Brueggemann 1990, 253: „David uses Michal's words to dismiss her. Michal has no future, no claim on Israel, no prospect of life."

[42] 2Sam 21,8 liegt ausserhalb des narrativen Horizonts. Alle damit verbundenen Mutmassungen über mögliche Kinder Michals oder Gründe für ihre Kinderlosigkeit, sind durch den Text nicht gedeckt; vgl. dazu White 2007, 461–463.

[43] Vgl. Stolz 1981, 218.

[44] Der Leser würde aus diesem Abschnitt nicht erfahren, dass Michal Davids Frau ist, wenn er es nicht schon aus 2Sam 3,14 wüsste; vgl. Schulte 1972, 146.

[45] Vgl. dazu Edelmann 2001, 69–91.

Für die Redaktion ist damit der Fall „Michal“ definitiv abgeschlossen, für die Dichtung dagegen nicht. Denn sie nahm schon immer grösseren Anteil an ihrem Geschick und liess sich nicht davon abhalten, über die Person der Michal und ihr weiteres Leben an Davids Königshof nachzudenken.[46] Deshalb werfen wir einen letzten Blick auf sie, diesmal durch das Fenster der Poesie, das uns die hebräische Dichterin Rachel Bluwstein öffnet – mit ihrem Gedicht „Michal“:[47]

Michal, ferne Schwester! Der Faden der Generationen ist nicht abgerissen.
Die Dornen der Zeit haben deinen freudlosen Weinberg nicht überwuchert.
Auf deinem seidenen Kleid sind die purpurnen Verzierungen nicht verblasst.
Und den Klang deiner goldenen Fussspangen erlauscht noch immer das Ohr.

Mehr als einmal habe ich dich am Fenster stehen sehen,
In deinen schönen Augen Stolz und Nachsicht zugleich;
Michal, ferne Schwester, ich bin so traurig wie du,
Wie du bin ich verurteilt, den zu verachten, den ich liebe.

Anhang – Motivanklänge und Kontextbezüge in 1Sam 19,11–17

1Sam 19,11	וַתַּגֵּד לְדָוִד מִיכַל אִשְׁתּוֹ לֵאמֹר
1Sam 19,2	וַיַּגֵּד יְהוֹנָתָן לְדָוִד לֵאמֹר מְבַקֵּשׁ שָׁאוּל אָבִי לַהֲמִיתֶךָ
1Sam 19,11	וַיִּשְׁלַח שָׁאוּל מַלְאָכִים אֶל־בֵּית דָּוִד לְשָׁמְרוֹ וְלַהֲמִיתוֹ בַּבֹּקֶר
1Sam 19,2	וְעַתָּה הִשָּׁמֶר־נָא בַבֹּקֶר
1Sam 19,12	וַתֹּרֶד מִיכַל אֶת־דָּוִד בְּעַד הַחַלּוֹן וַיֵּלֶךְ וַיִּבְרַח וַיִּמָּלֵט׃
Jos 2,15	וַתּוֹרִדֵם בַּחֶבֶל בְּעַד הַחַלּוֹן כִּי בֵיתָהּ בְּקִיר הַחוֹמָה וּבַחוֹמָה הִיא יוֹשָׁבֶת׃
1Sam 19,13	וַתִּקַּח מִיכַל אֶת־הַתְּרָפִים וַתָּשֶׂם אֶל־הַמִּטָּה

[46] Vgl. z.B. das monodramatische Bühnenstück „Michal“ von Hollenweger 1993.
[47] Rachel Bluwstein (1890–1931), die zu den ersten in modernem Hebräisch schreibenden Dichterinnen gehört, veröffentlichte ihre Verse unter dem Pseudonym „Rachel“; vgl. Spicehandler 1971, 1516–1517. Den Hinweis auf ihr Gedicht „Michal“, Rachel 2005, 52, verdanke ich Gabrielle Oberhänsli-Widmer.

Gen 31,34	וְרָחֵל לָקְחָה אֶת־הַתְּרָפִים וַתְּשִׂמֵם בְּכַר הַגָּמָל
1Sam 19,17	וַיֹּאמֶר שָׁאוּל אֶל־מִיכַל לָמָּה כָּכָה רִמִּיתִנִי וַתְּשַׁלְּחִי אֶת־אֹיְבִי
Gen 29,25	וַיֹּאמֶר אֶל־לָבָן מַה־זֹּאת עָשִׂיתָ לִּי......... וְלָמָּה רִמִּיתָנִי׃

Bibliographie

ALTER, Robert, 1981, The Art of Biblical Narrative, New York.

BAR-EFRAT, Shimon, 2007, Das Erste Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar (BWANT 176).

BEN-BARAK, Zsafrira, 1979=1991, The Legal Background to the Restoration of Michal to David. Studies in the Historical Books of the Old Testament, ed. by James A. Emerton, Leiden (VT.S 30), 15–29 = Telling Queen Michal's Story, ed. by D. J. A. Clines (JSOT.S 119), 74–90.

BIETENHARD, Sophia, 1999, Michal und die Frau am Fenster. Ein Beitrag zur Motiv- und Redaktionsgeschichte von II Sam 6,16.20-23: ThZ 55, 1–25.

BODI, Daniel, 2005, The Michal Affair. From Zimri-lim to the Rabbis, Sheffield (Hebrew Bible Monographs 3).

BROCKELMANN, Carl, 1956, Hebräische Syntax, Glückstadt.

BRUEGGEMANN, Walter, 1990, First and Second Samuel, Louisville (Interpretation).

CAMPBELL, Antony F., 2003, 1 Samuel (FOTL 7).

DIETRICH, Walter, 2006, Samuel (BKAT VIII/1 Lfg. 3), 161–240.

DORSEY, David A., 1991, The Roads and Highways of Ancient Israel, Baltimore/London.

EDELMAN, Diana, 2001, Did Saulide-Davidic Rivalry Resurface in Early Persian Yehud?: The Land that I Will Show You. FS J. M. Miller (JSOT.S 343), 69–91.

EXUM, J. Cheryl, 1992, Tragedy and Biblical Narrative. Arrows of the Almighty, Cambridge.

FISCHER, Alexander A., 2004, Von Hebron nach Jerusalem. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zur Erzählung von König David in II Sam 1–5 (BZAW 335).

FRITZ, Volkmar, 1994, Das Buch Josua (HAT I/7).

GÖRG, Manfred, 1973, Art. בָּזָה: ThWAT 1, Stuttgart, 580–585.

HERTZBERG, Hans Wilhelm, 1956, Die Samuelbücher, Göttingen (ATD 10).

HOLLENWEGER, Walter J., 1993, Michal. Die Frauen meines Mannes. Ein Monodrama für Frauen, kleinen Sprechchor und Instrumente, Bergdietikon.

JENNI, Ernst, 1992, Die hebräischen Präpositionen. Bd. 1: Die Präposition Beth, Stuttgart/Berlin/Köln.

KAISER, Otto, 1990=2000, David und Jonatan (EThL 66), 281–296 = Ders., Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments (FzB 90), 183–199.
KESSLER, John, 2000, Sexuality and Politics. The Motif of the Displaced Husband in the Books of Samuel: CBQ 62, 409–423.
LUZ, Ulrich, 1985, Das Evangelium nach Matthäus (EKK I/1) .
PORZIG, Peter, 2009, Die Lade Jahwes im Alten Testament und in den Texten vom Toten Meer (BZAW 397).
RACHEL alias BLUWSTEIN, Rachel, 2005, Ha-Schirim – Gedichte, Tel Aviv.
REHM, Ellen, 2004, Abschied von der Heiligen Hure. Zum Bildmotiv der „Frau am Fenster" in der phönizisch-nordsyrischen Elfenbeinschnitzkunst: UF 35, 487–519.
ROST, Leonhard, 1926=1965, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids (BWANT 42) = Ders., Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament, Heidelberg, 119–253.
SCHÄFER-LICHTENBERGER, Christa, 2003, Michal – eine literarische Figur mit Vergangenheit: WuD 27, 87–105.
SCHORCH, Stefan / BÜLOW, Vico von, 2003, Isac Seeligmanns „Voraussetzungen der Midraschexegese" als Klassiker der alttestamentlichen Forschung und als zeitgeschichtliches Dokument: WuD 27, 147–160.
SCHULTE, Hannelis, 1972, Die Entstehung der Geschichtsschreibung im Alten Israel (BZAW 128).
SCHULZ, Alfons, 1920, Die Bücher Samuel. Zweiter Halbband: Das zweite Buch Samuel (EHAT 8/2).
SEELIGMANN, Isac Leo, 1953=2004, Voraussetzungen der Midraschexegese: Congress Volume, Copenhagen 1953 (VT.S 1), 150–181 = Ders., Gesammelte Studien zur Hebräischen Bibel, hg. von E. Blum, Tübingen, 1–30.
SEELIGMANN, Isac Leo, 1962=2004, Hebräische Erzählung und biblische Geschichtsschreibung: ThZ 18, 305–325 = Ders., Gesammelte Studien zur Hebräischen Bibel, hg. von E. Blum, Tübingen, 119–136.
SPICEHANDLER, Ezra, 1971, Art. Rahel, EJ 13, 1516–1517.
STOEBE, Hans Joachim, 1958=1989, David und Mikal. Überlegungen zur Jugendgeschichte Davids: Von Ugarit nach Qumran. FS Otto Eißfeldt (BZAW 77), 224–243 = Ders., Geschichte, Schicksal, Schuld und Glaube (BBB 72), 91–110.
STOEBE, Hans Joachim, 1973, Das erste Buch Samuelis (KAT VIII/1).
STOLZ, Fritz, 1981, Das erste und zweite Buch Samuel (ZBK 9).
VAN SETERS, John, 2009, The Biblical Saga of King David, Winona Lake, IN.
VEIJOLA, Timo, 1975, Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung (AASF.B 193).
WAHLE, Silke E., 2006, „Raum" und „Zeit" im Kontext biblischer Frauengeschichte(n). Überlegungen zur Geschichte Michals in den Samuelbüchern: „Gott bin ich, kein Mann". Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede. FS Helen Schüngel-Straumann, Paderborn/München/Wien/Zürich, 280–294.

Waltke, Bruce K. / O'Connor, Michael P., 1990, An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, Winona Lake, IN.

White, Ellen, 2007, Michal the Misinterpreted: JSOT 31, 451–464.

Willi-Plein, Ina, 1997=2002, Michal und die Anfänge des Königtums in Israel: Congress Volume, Cambridge 1995 (VT.S 66), 401–419 = Dies., Sprache als Schlüssel. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, Neukirchen-Vluyn, 79–96.

Willi-Plein, Ina, 2004, ISam 18–19 und die Davidshausgeschichte: W. Dietrich (Hg.), David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches (OBO 206), 138–171.

Summary

The texts about Michal in 1–2 Samuel belong to different diachronic levels. This contribution examines the two texts in 1Sam 19:11–17 and 2Sam 6:14, 16, 20–23, which are bound together by the window motif, and relates them to one another. David's rescue, described in 1Sam 19:11–17, draws an impressive portrait of Michal as a woman who acts decisively and knows how to take care of herself. The text then is interested less in historical facts than in its narrative effect. To this end, it operates like a midrash making connections with motifs in the Patriarchal stories and the Joshua narrative. The window motif in 1Sam 19:12 illustrates Michal's love for David and presents her as his wife completely on his side. In contrast, the postexilic addition in 2Sam 6:14, 16, 20–23 seeks to isolate Michal as Saul's daughter in David's house. Thus, the image of the window is linked not with Michal's love but with her disdain for David. The subsequent choice of words in 2Sam 6:20–22, as well as the notice of Michal's childlessness, stress that she as well as the Saulides, in the view of this redaction, had no future in Israel and no share in David's kingdom. This negative assessment of Michal and the Saulides is prepared for by the text in 2Sam 3:13–16, which provides a redactional bridge.

Nathan

Wolfgang Oswald, Tübingen[1]

1 Introduction

The prophet Nathan is one of the minor figures in the book of Samuel and in the book of Kings. He appears in three chapters of these books and has roughly two appearances in each of these chapters. In 2Sam 7 king David approaches Nathan with the concern of building a temple for Yahweh to which Nathan acquiesces. In the following night Yahweh appears to Nathan and gives him a different instruction: David is not to build a house for Yahweh (i.e. a temple), rather Yahweh builds a house for him (i.e. a dynasty). In 2Sam 12, Nathan reproaches king David with the murder of his officer Uriah and the occupation of his wife Bathsheba. Later, after the untimely death of the illegitimate child and the birth of a second, Nathan announces this son to be peculiarly beloved by Yahweh. In 1Kgs 1 Nathan initiates the enthronement of Solomon as successor to David and subsequently takes part in the anointment of the new king.

Biblical scholarship in the 20th century almost unanimously declared this picture of Nathan to be inconsistent. In 2Sam 7 Nathan is supposed to be a submissive court prophet who gives his blessing to whatever his royal master desires, whereas in 2Sam 12 he appears as a dauntless judgement prophet who rebukes the sinful king. Finally in 1Kgs 1 Nathan is considered to be a court counsellor who in a perfidious intrigue outsmarts the senile king in order to get his personal protégé Solomon on the throne. These completely different roles cannot be assigned to one and the same person: "If his [Nathan's] activities as court prophet and privy councillor are reconciled, his role as justice prophet seems to be out of character; if the court prophet and justice prophet are brought together, the privy councillor stands on its own."[2]

In order to solve this alleged confusion, scholars tried to reconstruct the historical Nathan who does not convey the above mentioned inconsistencies. Nathan was optionally portrayed as royal confessor,[3] as privy counsellor,[4] as educator of the prince,[5] as "l'Éminence grise"[6], but also as independent an-

[1] This paper is a summary of the considerations and interpretations given in my recent monograph Oswald 2008. For detailed discussions, annotations and bibliography see there.
[2] Jones 1990, 29.
[3] Hertzberg 1987, 256.
[4] Von Löwenclau 1980, 203.
[5] Caspari 1914, 41f.
[6] Langlamet 1976, 333.

nouncer of the will of God,[7] as Jebusite convert,[8] or as adviser in cultic affairs from northern Israel.[9] For Gwilym Jones the historical Nathan was a "Jebusite court official who had decided to take service under the new regime" and he concludes: "The main advantage of this analysis is that it gives consistency to Nathan's actions and attitude. In the original tradition about him Nathan seems to have acted primarily from one basic motive, which arose directly from the situation in Jerusalem when David entered the city."[10]

Jones' hypothesis as well as the other vastly differing reconstructions of the historical Nathan must prove themselves against the textual evidence. Do the texts really suggest a Jebusite origin of Nathan? Is there evidence for Nathan as educator? And finally and most importantly: Are the texts correctly interpreted when scholars allege a three-faced Nathan, with the Nathan of 2Sam 7 standing in contradiction to the one in 2Sam 12 and the figure in 2Sam 12 standing in contradiction to the figure by the same name but the opposite character in 1Kgs 1?

These questions will be answered negatively in the following. Nathan is a homogenous character with only a slight development. However, this development is not the result of a personal process of learning[11] but of the literary growth of the narratives in which he occurs. Only two realisations of the Nathan character have to be discerned. The earlier one is found in the so-called "Succession Narrative" (2Sam 9–1Kgs 2, Nathan occurs in 2Sam 12:1–7a, 12:13–25; 1Kgs 1), the later one is part of an early version of the so-called "Deuteronomistic History" which encompasses only the books of Samuel and Kings and which is most suitably called "Davidides narrative"[12] (1Sam 1–2Kgs 25, Nathan additionally occurs in 2Sam 7, 12:7b–12).

2 Nathan in the Succession Narrative

The first appearance of Nathan is in 2Sam 12:1. Although Codex L omits the title "prophet" in this place, the function of Nathan is undoubtedly that of a prophet.[13] Because the crime of David against Uriah "was evil in the sight of Yahweh" (2Sam 11:27), God sends Nathan to David. By means of a fictive story which leads David to unintentionally condemn himself, Nathan proves the king guilty and announces the divine judgement upon him: "Because by

[7] Fritz 1996, 23.
[8] Schroer 1992, 157.
[9] Zobel 1984, 52ff.
[10] Jones 1990, 145.
[11] So maintained by Bodner 2001.
[12] For this terminology see Oswald 2008, 15, n. 21; Oswald 2009b, 54–71.
[13] Other Hebrew manuscripts have הנביא and likewise the Septuagint and the Syriaca, see apparatus of the BHS.

this deed you have spurned Yahweh the son born to you shall surely die." (12:14).

Immediately David resorts to rituals of repentance thus accepting the judgement cast upon him. After the death of the child David finishes fasting, washes himself and resumes his ordinary conduct. He then comforts Bathsheba, who is now "his" wife, goes to her and lies with her. "She gave birth to a son and named him Solomon. And Yahweh loved him." (12:24). Finally Yahweh sends Nathan who gives this son a second name: "Jedidiah (Yahweh's darling) for Yahweh's sake." (12:25).

This is the story of the radical conversion from a sinful king to a first repentant then responsible king. This is also the story of one child that has to bear the sin of his father and another child which enjoys the repeatedly expressed love of God. Eventually this is the story of the prophet Nathan who reveals the atrocities of David, but then leads him to acknowledge his sin and to repent. Owing to the activity of Nathan the guilt on David and his family is expunged, and the second child is the chosen one of Yahweh.

What appears as a judgement on David and his house turns out to be salvation. David's attempt to multiply wives and children for himself by vicious and violent means has proven futile, but his subjugation under the judgement of God made it possible to father a son who is the "Beloved one of Yahweh". In all this, Nathan is the divine authorized protagonist who brings the initially abysmal story to a happy end.

Solomon, son of Bathsheba and beloved of Yahweh, disappears from the scene even before he has done anything. The struggles in the house of David and in the kingdom of Judah and Israel caused by violent and rebellious princes as well as by disloyal subjects (2Sam 13–20) come about without any active participation on the part of Solomon. The last and most precarious stage of this tumultuous sequence is the rebellion of prince Adonijah in 1Kgs 1. While his father increasingly loses control over the regime, his oldest son pretentiously declares "I shall be king!" (1Kgs 1:5). Instead of waiting to be designated by his father he starts a ploy (1:7) and invites all his brothers and all leading men of Judah to celebrate his kingship (1:9). But the narrator also provides a list of persons who don't get an invitation from Adonijah, among them Solomon, Nathan the prophet, and Zadoq the priest.

At this point it is important to notice that the text does not speak about two factions at the court. Nor does the text indicate any activity on the part of the non-invited persons. The only activity taking place up to this point in time is the rebellion of Adonijah and his co-conspirators. But such disloyalty cannot lead to a regular succession on the throne. Therefore Nathan the prophet appears on the scene and recruits Bathsheba in order to get David to do what is necessary.

The methods by which Nathan achieves his aim are somewhat awkward and have often been called deceitful. He reminds Bathsheba of an oath supposedly sworn by David to install Solomon as his successor, but such an oath is never reported in the narrative. Therefore many scholars believe that the

author of the Succession Narrative wants to depict Nathan as a liar. But that is a misunderstanding of the scene. Nathan is never criticized neither explicitly nor implicitly for what he is doing and how he is doing it. The oath is not reported in the antecedent context because Bathsheba and Solomon do not play any role in the struggles at the court which are related in the book of Samuel. When David takes the initiative in 1Kgs 1:28 he utterly accepts Bathsheba's request and mandates the anointment of Solomon. And he does so consciously without any reservation. David may be old and physically weak, but he is not weak-minded or even insane, as some scholars have suspected.[14] Nathan's methods may be unorthodox, but the urgent situation requires unorthodox means. The situation has to be solved before Adonijah has accomplished his coup d'etat and before David's decline renders him incapable of giving appropriate instructions. Thus Nathan's action is both effective and legitimate.

Why is Nathan the instigator, and why is Solomon the favourite candidate? Scholars have long wondered about these questions. Was Nathan the leader of a certain group at the court? Were Nathan and Solomon long-time allies? Was Solomon the candidate of the Nathan group?[15] None of the above. Nathan is the prophet of Yahweh and nothing else. Even though he is not explicitly sent by Yahweh there is not the slightest hint that the relation between Yahweh and Nathan has been subject to change, as if the true prophet of Yahweh in 2Sam 12 were now a false prophet. The Nathan of 1Kgs 1 is the same Nathan as the one of 2Sam 12.

The same is true for Solomon. He has been called the "Beloved of Yahweh" and this is the only reason why he is the chosen one in 1Kgs 1 – any other rationale for him to become David's successor is not given. And there is only one person who knows that Solomon is the one who enjoys the affection of God: Nathan the prophet (2Sam 12:25). He was the one who gave the newborn child its programmatic name and he is the one who makes real what the name promises.

The relation between 2Sam 12:24–25 and 1Kgs 1 becomes obvious when the ancient near eastern background of this procedure is taken into account. Usually the first-born son of the former king followed his father on the throne. Whenever an ordinary succession for whatever reason did not take place the new king had to substantiate his legitimacy. In order to achieve this aim, the king proclaimed in his inscriptions that the gods had elected him from childhood or even from his mother's womb.[16] Likewise prophets and other diviners declared the divine approval of the unexpected ruler. In the light of 1Kgs 1 the scene in 2Sam 12:24f. becomes clear: Solomon is chosen to become successor of David on the throne in Jerusalem.

[14] Bartelmus 2001.
[15] See for example Ahlström 1961.
[16] Dietrich / Dietrich 1998.

After a long series of attacks on the integrity of the Judahite kingdom (2Sam 13–20; 1Kgs 1,1–10) Yahweh himself takes the initiative and in the absence of an able political figure in Jerusalem, Nathan the prophet takes the initiative and saves the dynasty from the contentiousness of the princes and the disability of the king. Nathan is anything but an intriguer, rather he is the prophet of Yahweh who accomplishes on earth what has been ordained in heaven.

3 Nathan in the Davidides Narrative

In the first part of 2Sam 7 a dialogue between David and Nathan takes place (7:1–3). David contemplates on building a temple for his God Yahweh who has "granted him rest from all the enemies surrounding him" (2Sam 7:1). Nathan the prophet immediately gives his consent but the following night Yahweh reveals a different response to David's plans.

Many scholars think that this initial dialogue conveys a critique of Nathan, because God vetoes his encouragement of David's temple plans. While the prophet allows the temple to be built, Yahweh does not. But this interpretation misses the point. David's plans are not only appropriate but even obligatory for an ancient Near Eastern king. It is the most important duty of any king to establish, maintain, and advance the cult of the national god. The ancient Near Eastern kings liked to be depicted as temple builders in order to meet the expectations of their societies (and of their gods). Nathan's approval of David's intentions accords with this ubiquitous ancient practice. Nathan has no reason to be suspicious at that point in the narrative, and later when Yahweh speaks in the oracle he will criticize neither Nathan because of his former encouragement nor David because of his plans.

But what does Yahweh say about the temple building project? The passage 2Sam 7:5–7 has consistently been interpreted as prohibition to build a temple. But again this misses the point. Yahweh explains that he used to sojourn in a tent in the time of Israel's exodus from Egypt and this arrangement was no problem at all. Further, Yahweh states that he never made any rebuke to anybody because of this situation. Yahweh never asked for a cedar-wood house in the past and therefore in the future Yahweh will never reproach David for not having built him a temple. 2Sam 7:5–7 does not prohibit the building of a temple but relieves David of the duty to do so.[17]

In the following verses, Yahweh promises the endurance of the Davidic dynasty (2Sam 7:11–16). Most important is the fact that the promise is explicitly unconditioned: Even if one of the kings will act in a sinful way, the grace of God will not be withdrawn from the dynasty. Rather, the impact of such misbehaving will be limited.

[17] For a more detailed discussion of this passage see also Oswald 2009a.

What is the interrelation between the temple and the longevity of the dynasty? In the ancient Near East there is a strong connection between the cultic observance of the king on the one hand and the well-being and persistence of the king's dynasty on the other.[18] Conventionally, a king who neglects his cultic duties or cannot fulfil them for whatever reason loses the shelter of his god. Without a temple the king and his dynasty are subject to doom, but not so the Davidic dynasty. Since the founder of the dynasty was chosen as king without having built a temple, and since Yahweh not only accepted but explicitly approved this exceptional situation, the legitimacy of the dynasty as such does not depend on the temple. The connection between kingship and temple building which was self-evident for ancient near eastern people, is detached. One may conclude: Even if the temple should be destroyed, the legitimacy of the then reigning Davidic king will not be affected. Just like David he will be the legitimate king of Judah.

In this perspective, the theme of the dynastic oracle are not immediate future events but the future of the dynasty as a whole. 2Sam 7 has no connections with the events reported in 2Sam 8. David is not given the promise to defeat the Philistines or the Moabites or the Edomites. The issue of temple building is not taken up again until 1Kgs 5. Likewise the long lasting persistence of the dynasty is not at issue in the Succession Narrative, except for 2Sam 12:7b–12 where the judgement oracle of Nathan is extended by the author of the Davidides narrative in order to connect the impact of David's sin to the entirety of the dynasty.

The whole chapter 2Sam 7 regards the destiny of the Davidic dynasty from a distant point of view. The temple passage and the dynastic oracle do not cover the day-to-day politics of David. They are not realistic politics, and the oracle is of no practical use either for David or for any Davidic king residing in Jerusalem. The capital is not even mentioned in the oracle. The promise of persistence does not pertain to the city and likewise not to the temple and the land of Judah. Additionally, nothing that an ordinary king has under his regime is mentioned in the oracle: no luxurious palace, no powerful army, no subjugated countries, no tributary kings. None of these things is promised, because none of them have stability and longevity. Only to the dynasty, the throne of David, persistence is attributed and this explicitly "before Yahweh". The promise has a purely theological horizon; it fosters the divine legitimation of the Davidic dynasty but not its political success.

The dynastic promise in 2Sam 7 is part and parcel of a system of dynastic oracles to be found in the book of Kings.[19] Whereas 2Sam 7 refers to the southern kingdom, the oracle of Ahijah of Shiloh (1Kgs 11:31–39) starts a series of dynastic oracles relating to the northern kingdom. Unlike the dynastic promise to David, the one to Jeroboam is explicitly conditioned (11:38). After the installation of the cult places in Bethel and Dan and – even more impor-

[18] Laato 1997.

[19] See also McKenzie 1991, 79f.

tant – the inauguration of a festival in Bethel that stands in competition to the one in Jerusalem, Jeroboam's dynasty is discarded in 1Kgs 14:7–16, and 1Kgs 15:29–30 relates the complete eradication of the house of Jeroboam. The same procedure takes place with the house of Baasha (rejection 1Kgs 16:2–4, 7, fulfilment 1Kgs 16:11–13), the house of Omri/Ahab (rejection 1Kgs 21:20bβ–22, 24, 27–29; 2Kgs 9:7–10, fulfilment 2Kgs 10:1–14), and the house of Jehu (rejection 2Kgs 10:31, fulfilment 2Kgs 15:10, 12). As a result, there cannot be any legitimate royal house in the north, whereas in the south there is an enduring dynasty under the everlasting provision of Yahweh.

There are two more series of promises, which pertain to the southern kingdom. The first one are the so-called conditioned promises to Solomon (1Kgs 2:3–4; 1Kgs 8:25; 1Kgs 9:4–5), which commit the king to adhere to the ordinances and the laws of Yahweh. In case of compliance there will be always a Davidic king on the throne of Israel, which in this case means the northern kingdom. Since Solomon transgresses the laws of Yahweh (1Kgs 11:1–13), the Davidides loose control over the north, and the throne of David is restricted to the south. The second series of promises speak of a lamp in Jerusalem and in Judah (1Kgs 11:36; 1Kgs 15:4; 2Kgs 8:19) which protects the city and the land for the sake of David. This promise is revoked in response to the iniquities of king Manasseh and leads to the downfall of Jerusalem and Judah (2Kgs 21:12–14). Neither the conditioned promises to Solomon nor the promise of the lamp in Jerusalem pertain to the Davidic dynasty. The house of David is not affected by the failure of Solomon and likewise not by the failure of Manasseh. In case of the southern kingdom, only the extent of the kingdom and the existence of the capital are at stake. But in case of the northern kingdom, the dynasties are affected. It is this clear distinction that leads to the result that all northern dynasties are doomed, while in the south everything but the dynasty is lost.

4 Nathan the prophet

Nathan is one of the very few persons in the book of Samuel who is introduced without his father's name and without his provenance. That has lead to many speculations about a Jebusite origin of Nathan, but the northern kingdom as well as Judah have also been proposed. Such speculations lead astray, because they obscure the clear characterization of Nathan as provided by the texts. Nathan is exclusively defined by his function: he is prophet, and his provenance is from God who sends him. Nathan is a theological figure, designed by the author of the Succession Narrative to advocate the divine beginnings of the dynasty and further developed by the author of the Davidides Narrative to defend the legitimation of the dynasty after the destruction of the temple and the capital. In both narratives in which he appears, Nathan is the one who advocates the crucial point. Nathan is an ideal prophetic figure, whose actions never fail and whose word always achieves what it intends.

The three faces of Nathan, which are supposed to be incompatible, are merely three aspects of his literary personality. In 2Sam 7 he is not a devoted court prophet. Rather he supports David in fulfilling his cultic obligations, first in compliance with the traditional conception of the king as temple builder, and second in compliance with Yahweh's extraordinary concession to David not to build the temple. In 2Sam 12 Nathan is not only an intrepid judgement prophet, but also the one who leads David to repentance in order to save the monarchy. In 1Kgs 1 Nathan does not stage an intrigue but appears as saviour, as knight in shining armor, who initiates the enthronement of Solomon, the Beloved of Yahweh. All in all, the Davidic dynasty depends heavily on Nathan. In other words, in all his three appearances Nathan pursuits only one aim: the stabilization of the Davidic dynasty.

Bibliography

AHLSTRÖM, Gösta, 1961, Der Prophet Nathan und der Tempelbau: VT 11, 113–127.
BARTELMUS, Rüdiger, 2001, Sachverhalt und Zeitbezug. Pragmatisch-exegetische Anwendung eines noetischen Theorems auf 1 Kön 1: FS A. Denz, Wiesbaden (Jenaer Beiträge zum Vorderen Orient 4), 1–20.
BODNER, Keith, 2001, Nathan: Prophet, Politician and Novelist?: JSOT 95, 43–54.
CASPARI, Wilhelm, 1914, Die israelitischen Propheten, Leipzig (Wissenschaft und Bildung 122).
DIETRICH, Manfried / DIETRICH, Walter, 1998, Zwischen Gott und Volk. Einführung des Königtums und Auswahl des Königs nach mesopotamischer und israelitischer Anschauung: FS O. Loretz (AOAT 250), 215–264.
FRITZ, Volkmar, 1996, Das erste Buch der Könige (ZBK.AT 10.1).
HERTZBERG, Hans Wilhelm, 1987, Die Samuelbücher (ATD 10).
JONES, Gwilym, 1990, The Nathan Narratives (JSOTSup 80).
LAATO, Antti, 1997, Second Samuel 7 and Ancient Near Eastern Royal Ideology: CBQ 59, 244–269.
LANGLAMET, François, 1976, Pour ou contre Solomon? La rédaction prosalomonienne de I Rois: RB 83, 321–379; 481–528.
LÖWENCLAU, Ilse von, 1980, Der Prophet Nathan im Zwielicht von theologischer Deutung und Historie, FS C. Westermann, Göttingen, 202–215.
MCKENZIE, Steven L., 1991, The Trouble with Kings. The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History (VTSup 42).
OSWALD, Wolfgang, 2008, Nathan der Prophet. Eine Untersuchung zu 2Samuel 7 und 12 und 1Könige 1 (AThANT 94).
OSWALD, Wolfgang, 2009a, Is there a Prohibition to Build the Temple in 2Samuel 7?: M. Augustin / H.M. Niemann (eds.), Thinking Towards New Horizons. Collected Communications to the XIXth Congress of the International

Organization for the Study of the Old Testament, Ljubljana 2007 (BEATAJ 55), 85–89.

Oswald, Wolfgang, 2009b, Staatstheorie im Alten Israel. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments, Stuttgart.

Schroer, Silvia, 1992, Die Samuelbücher, Stuttgart (Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 7).

Zobel, Hans-Jürgen, 1984, Die Anfänge des Prophetentums im Alten Testament: G. Wallis (Hg.), Von Bileam bis Jesaja: Studien zur alttestamentlichen Prophetie von ihren Anfängen bis zum 8. Jahrhundert v. Chr, Berlin, 32-63.

Zusammenfassung

Der Prophet Natan hat drei große Auftritte im Samuel- und im Königebuch: in 2Sam 7, 2Sam 11 und in 1Kön 1. Der Forschung des 20. Jahrhunderts erschien die literarische Gestalt Natans als widersprüchlich und darum problematisch. Man hat den Natan von 2Sam 7 als devoten Günstling des Königs beschrieben, der seinem Herrn für alle Pläne grünes Licht gibt. Den Natan von 2Sam 12 hingegen charakterisierte man meist als ebenso schroffen wie unerschrockenen Kritiker desselben Königs. In 1Kön 1 wiederum sah man einen intriganten Höfling am Werk, der seinen Schützling Salomo auf den Thron bringen will.

Diese Sichtweise hält einer eingehenden Untersuchung der Texte jedoch nicht stand, vielmehr erscheint Natan als weitgehend einheitliche Gestalt, die in den zwei Erzählwerken, in denen er auftritt, jeweils eine zentrale Stellung einnimmt. In der älteren Thronfolge-Erzählung (2Sam 9–1Kön 2*) ist Natan der von Gott Gesandte, der während zweier tiefer Krisen den Bestand des Hauses David rettet. In 2Sam 12 verkündet er zwar das Gericht Gottes über das illegitim gezeugte Kind, bewirkt jedoch zugleich die Umkehr Davids, die zu einem legitim gezeugten Kind führt. Diesen Sohn erklärt Natan zum „Liebling Jhwhs" (2Sam 12,25). In 1Kön 1 durchkreuzt Natan entschlossen die Umsturzpläne des überheblichen Prinzen Adonija und bringt durch eine gezielte Provokation den altersschwachen König David dazu, den von Gott erwählten, vorbildlich zurückhaltenden Salomo zum Thronfolger zu proklamieren. Damit ist eine ordentliche Thronfolge gefunden, die Dynastie ist gerettet.

In der jüngeren Davididen-Erzählung (1Sam 1–2Kön 25*) kommt Natans Auftritt in 2Sam 7 hinzu. Darin verkündet er jenes Orakel, das zum einen König David von der Pflicht zum Tempelbau entbindet und zum andern die Dauerhaftigkeit der Dynastie verheißt. Die traditionelle Befürchtung, ohne königlichen Tempel verliere ein König bzw. eine Dynastie ihre Legitimität, wird dadurch entkräftet. Die Davididen sind auch ohne Tempel rechtmäßige Könige von Juda, und sie sind anders als die Könige des Nordreichs dauerhaft legitimiert.

Natan ist eine theologische Figur, gestaltet vom Autor der Thronfolge-Erzählung, um die Anfänge der David-Dynastie von Gott her zu begründen, und weiterentwickelt vom Autor der Davididen-Erzählung, um die dauerhafte Legitimität der David-Dynastie zu verteidigen.

Batscheba – eine starke Frau

Thilo A. Rudnig, Göttingen

Wirklich viel berichtet das Alte Testament nicht von ihr. Doch ihr Auftritt an markanten Punkten der Geschichte Davids und seines Hauses ist so nachhaltig, dass die jüdische und christliche Welt sie nicht vergessen hat. Die Rede ist von Batscheba, der Frau des Hethiters Urija und späteren Frau Davids, der Mutter des Königs Salomo.

1 Wer ist Batscheba

Da ist zunächst die wunderschöne Frau von 2Sam 11f., die in einer rhetorischen Frage Davids als „Batscheba, die Tochter Eliams, die Frau des Hethiters Urija"[1] (V. 3) vorgestellt wird. Mehr erfahren wir nicht über ihre Herkunft. David sieht sie vom Palastdach aus, lässt sie holen, schläft mit ihr – und sie wird schwanger (2Sam 11,2–5). David scheitert mit seinem Versuch, Urija die Vaterschaft unterzuschieben (V. 6–13). Da sorgt er für Urijas Tod in einer Schlacht gegen die Ammoniter (V.14–25),[2] nimmt dessen Frau in sein Haus auf und zur Frau (V. 26f.). Das namenlose Kind, das aus dem Ehebruch hervorgegangen ist, muss sterben, in Stellvertretung für Davids Schuld (2Sam 12,14.15b–23).Danach wird, so der Text, Salomo als zweites Kind der Verbindung von David und Batscheba geboren (12,24f.). Auf ihm lastet nicht der Makel, dass er aus einem Ehebruch hervorgegangen ist.

Eine ganz andere Batscheba begegnet am Anfang des Königebuches. Der eher passiven Frau von 2Sam 11f. steht in 1Kön 1f. eine aktive, initiative Batscheba gegenüber, die ihrem Sohn Salomo die Thronfolge sichert. Gemeinsam mit dem Propheten Natan realisiert sie eine Intrige,[3] in der der greise König überlistet und der gemeinsame Sohn Salomo mit Gewalt auf den Thron gebracht wird (1Kön 1,11–40). Dieser sichert seine Macht, indem er Gegner aus dem Weg schafft, die ihm gefährlich werden könnten (1Kön 1,50–53; 1Kön 2,13–46). Denn Natans und Batschebas Intrige war dadurch ausgelöst worden, dass sich Salomos Halbbruder Adonija als Thronprätendent gebärdete

[1] Eine derart breite Einführung als Tochter des X, Frau des Y begegnet im AT nur noch in Gen 36,16; 38,12; 2Chr 22,11, vgl. ferner 1Sam 25,44; 1Chr 1,50.

[2] Dabei werden die Geschichte Urijas und die Berichte über den Ammoniterkrieg (2Sam 10,1–11,1; 12,26–31) v.a. durch Komposition und Redaktion miteinander verklammert. Im Text selber lastet lediglich die späte Glosse 2Sam 12,9b David die Liquidierung Urijas „durch das Schwert der Ammoniter" an, vgl. SEILER 1998, 260f., RUDNIG 2006, 19 u.a.

[3] Vgl. u. 3.

(1Kön 1,5–10). Ihm und seinen Parteigängern Joab und Abjatar, ferner Schimi als einem Exponenten des Hauses Saul gelten Salomos erste Massnahmen.

Und in diesem Handlungszusammenhang firmiert Batscheba nun ein letztes Mal. Auf eine Bitte Adonijas hin hält sie für diesen beim neuen König um Abischag von Schunem an, Davids letzte Frau. Salomo sieht damit den Anlass gekommen, seinen Rivalen zu beseitigen (1Kön 2,13–25). Ob Batscheba dabei auf Treu und Glauben gehandelt oder Adonija bewusst ans Messer geliefert hat, ist nicht endgültig zu entscheiden. Finden sich bereits in der Geschichte des Ehebruchs keinerlei Hinweise auf ihren Charakter, ihre Gefühle und ihre Motive, so scheinen die Verhältnisse hier ähnlich zu liegen. Greifbar, oder besser: greifbarer ist ihre Persönlichkeit nur in der Intrigenerzählung, wo sie im Interesse ihres Sohnes Salomo und damit ihrem eigenen Interesse handelt. Denn als Mutter des Königs erhält sie Macht und Einfluss, unabhängig davon, ob man von der fomalen Existenz eines Amtes der *g*^{e}*bîrāh* ausgeht oder nicht.[4]

Viele Unklarheiten sind mit Batschebas Figur verbunden. Bereits über ihre Herkunft ist keine letzte Sicherheit zu erreichen. Ihr Vater Eliam (2Sam 11,3) ist nicht weiter bekannt.[5] Dass Batscheba wie ihr Mann Urija, der als „Hethiter“ bezeichnet wird, der ursprünglichen und damit nichtisraelitischen Einwohnerschaft Jerusalems entstammt, kann jedoch als recht plausibel angenommen werden. Ihrer beider soziale Stellung scheint hoch gewesen zu sein: Das Haus, in dem sie wohnen, liegt in Sichtweite des Palastes (2Sam 11,2–4). Urija war offensichtlich ein höherer Militär, Batscheba wie Urija gehören damit der Jerusalemer Oberschicht an. Auffällig ist in jedem Fall, dass Batscheba in den Texten genuin mit dem Thema „Thronfolger und Thronfolge“ verknüpft ist. Sie ist die Mutter von Davids Nachfolger Salomo, dem sie auf den Thron hilft. Wie er spielt Batscheba zwischen 2Sam 12 und 1Kön 1 keine Rolle.[6]

2 David und Batscheba in 2Sam 11f.

Was lässt sich sonst noch über Batscheba ermitteln? Keine Eindeutigkeit ist etwa bei der Bestimung ihrer Rolle bei dem Ehebruch zu erreichen, von dem 2Sam 11 berichtet. Wird sie das Opfer eines sexuellen Übergriffs oder provoziert sie David bewusst, indem sie sich vor seinen Augen wäscht? Der Text gibt über ihre Einstellung, ihre emotionale Beteiligung bei diesen Vorgängen keinerlei Aufschluss. Wie auch immer, es wäre zu erwarten, dass ihre Persön-

[4] Dazu u. 4.

[5] Wenn er mit dem namensgleichen Helden Davids von 2Sam 23,34 identisch wäre, dann wäre Batscheba eine Enkelin des Giloniters Ahitofel, der bei Abschaloms Aufstand in dessen Auftrag als falscher Ratgeber Davids wirkte (2Sam 15,12–17,23). Doch ergäben sich unter Voraussetzung dieser Identität erhebliche chronologische Probleme.

[6] Der Prophet Natan begegnet ausser in 2Sam 12 und 1Kön 1 nur noch in 2Sam 7, wo ihm eine Heilsverheissung für die davidische Dynastie in den Mund gelegt wird.

lichkeit weiterhin durch den Tod ihres Mannes und ihres ersten Kindes geprägt ist: Leidet sie nicht unter den Ereignissen? Doch auch darüber schweigt der Text! Lediglich in 2Sam 12,24 ist davon die Rede, dass David seine neue Frau über den Tod ihres ersten Sohnes „tröstete", ohne dass vorher von ihren Gefühlen die Rede gewesen wäre.

Der Erzählzusammenhang läuft hier jedenfalls auf eine eindeutige theologische Interpretation der Vorgänge hinaus, denn die in 2Sam 12 angefügte Episode vom Auftritt des Propheten Natan mit der Natanparabel, Davids Reaktion auf sie und dem stellvertretenden Tod des Kindes macht die Geschichte zu einem literarischen Paradigma von Schuld und Sühne. In ihm geht es um *Davids* Verfehlung, er bekennt seine Schuld und ihm wird vergeben. Worin besteht Davids Schuld nach der Natanparabel? Nicht in einem Unrecht an Batscheba direkt, sondern in einem Unrecht an Urija! So wie der reiche Mann dem armen sein einziges Schaf wegnahm, so tat David dem Urija mit dessen einziger Frau. Dabei ist der Fokus ganz auf David gerichtet; über Batscheba selber wird v.a. als Objekt gesprochen; wenn sie selber handelt, *re*agiert sie zumeist. Der, der handelt, ist David. Was Batschebas eigene Betroffenheit über die Ereignisse anbelangt, belässt man es besser bei einem *nescimus*. Die Texte, auch 1Kön 1f., lassen es nicht zu, den Charakter oder gar ein Psychogramm Batschebas zu erheben. Nur was die Erzähler oder Redaktoren über ihre Figuren und durch die Figuren sagen wollten, lässt sich ermitteln.

Worauf kommt es in 2Sam 11f. im Einzelnen an; wo liegen besondere Akzente? Eines Abends nach der Siesta ergeht sich David auf dem Dach seines Palastes und sieht eine Frau beim Bade. Sie ist wunderschön (V. 2).[7] David sendet und fragt nach der Frau (V. 3), danach sendet er nochmals[8] und lässt sie holen (V. 4). Dabei erkundigt sich David nach V. 3 zunächst, ohne dass eine Antwort vermerkt würde. Doch äussert er hier eine mit הלוא eingeleitete rhetorische Frage, welche zeigt, dass es ohnehin schon weiss, wen er da gesehen hat: „Ist das nicht Batscheba, die Tochter Eliams, die Frau des Hethiters Urija?" Nach V. 4 lässt David sie holen, sie kommt zu ihm, er schläft mit ihr, und sie kehrt zurück zu ihrem Haus.

In V. 4a markiert ein partizipialer Nominalsatz eine kleine Zäsur, es handelt sich um die drei Wörter והיא מתקדשת מטמאתה „und sie heiligte sich von ihrer Unreinheit" oder plusquamperfektisch „hatte sich … geheiligt", was dem faktitiven Charakter des D-Stammes Rechnung trüge. Der Satz unterbricht die Kette der Narrative und retardiert die Handlunsgfolge. Wenn mit der „Unreinheit" eine Verunreinigung durch Geschlechtsverkehr[9] gemeint ist, handelt es sich um eine schriftgelehrte Glosse. Wahrscheinlich will der Nachtrag aber mehr, denn die „Unreinheit" bezeichnet nach gängiger Auffassung

[7] Zum Ausdruck טוב מראה vgl. Gen 24,16; 26,7; Est 1,11; 2,2.3.7; Dan 1,4. Zu den sexuellen Konnotationen der Wurzel רחץ s. KUNZ 2004, 157f.

[8] Hier in V. 4 im volleren Ausdruck „und David sandte Boten".

[9] Vgl. Lev 15,18; Num 5,13.19f. Zu den mit V. 4 verbundenen Reinheitsvorstellungen vgl. auch WRIGHT 1995, 217.

Batschebas Menstruation.[10] Wenn Batscheba nach dem Ende ihrer Regel Kontakt mit David hatte, dann bedeutet die Notiz über ihre Reinigung hier, dass sie bisher nicht schwanger war und David zweifellos der Vater des Kindes ist, das geboren wird. Batschebas Menstruation ist also gerade vorbei;[11] für KRAUSE ist zudem deutlich, „daß der Satz... erklären will, warum Batseba nach einmaligem Beischlaf gleich schwanger wurde und sich hinter dieser Erklärung das Wissen um ein Befruchtungsoptimum verbirgt".[12] Davids Vaterschaft wird auf diese Weise eindeutig gemacht, und ausserdem wird vielleicht auch erklärt, warum sich Batscheba am Anfang der Szene (V. 2) gewaschen hat.

Die Frau wird schliesslich schwanger und sendet zu David (vgl. das umgekehrte Pendant in V. 4), um es ihm mitzuteilen. Der abschliessende Satz in V. 5 „ich bin schwanger" sticht als wörtliche Rede hervor und bildet eine erste Klimax der Erzählung. Mit ihrer einzigen wörtlichen Rede in 2Sam 11f. ist Batscheba *einmal* selber initiativ, ihre Schwangerschaft folgt freilich aus *Davids* Initiative. Soll man mit BLENKINSOPP in ihrem Ausspruch eher einen Triumphschrei als ein SOS-Signal sehen?[13]

Mit V. 6 schwenkt die Perspektive von Batscheba ab und gänzlich zu Joab und Urija; die Frau gerät nun völlig aus dem Blick. Denn mit der Erklärung „ich bin schwanger" (V. 5) ist eine Zäsur erreicht; dieses Thema wird erst in V. 26f. wieder aufgenommen. Ab V. 6 geht es dagegen um die Frage, wie David mit Urija verfährt. Hier tritt dann auch Joab auf den Plan, diese drei Figuren stehen ganz im Vordergrund. Während V. 2–5.26f. kurz und knapp gehalten sind, werden die Episoden dazwischen ausführlicher und sehr viel breiter erzählt, dazu gehört auch der häufige Einsatz direkter Rede. Zutreffend erkennt STOEBE in V. 2–5.26.27, V. 6–14; V. 15–17 und V. 18–25 vier Abschnitte einer Erzählung, die voneinander sehr verschieden sind: „Zunächst ist zu beachten, daß die Versündigung Davids mit Bathseba, die das ganze unglückliche Geschehen in Bewegung bringt, im Verhältnis zu den anderen Teilen sehr kurz erzählt wird. […] [Es] bleibt die Diskrepanz zu der sehr viel breiteren Ausführung in den Abschnitten 2–4 so auffallend, daß man dahinter eine Absicht, zugleich einen besonderen Weg der Überlieferungsbildung erkennen darf."[14]

Bekanntlich versucht David mehrfach, Urija die Vaterschaft unterzuschieben, indem er ihn einlädt und motiviert, bei seiner Frau zu übernachten. Als sich der Hethiter weigert, bedeutet dies seinen Tod.

Nach dem Tod Urijas trauert Batscheba, die „Frau Urijas" um ihren Mann (2Sam 11,26). Als die Trauerzeit vorüber ist, lässt David sie holen; sie wird seine Frau und gebiert ihm einen Sohn (11,27a). Dieses erste namenlose Kind

[10] Lev 15,19–24; 18,19 etc. Vgl. etwa MCCARTER 1984, 286, dort weitere Zeugen.

[11] Die Ovulation findet etwa 10–14 Tage nach Ende der Regel statt. Der Satz müsste auch deswegen plusquamperfektisch übersetzt werden und steht dann ausserhalb einer zeitlich logischen Abfolge.

[12] KRAUSE 1983, 436f. Anders MÜLLNER 1997, 89f., die den literarischen Charakter des Satzes verkennt.

[13] BLENKINSOPP 1966, 52f.

[14] STOEBE 1994, 285, vgl. auch CONRAD 1983, 171.

muss für Davids Verfehlung sterben. Danach wird Salomo geboren. In 2Sam 12,24 heisst es: „Und David tröstete Batscheba, seine Frau. Und er ging zu ihr ein und schlief mit ihr. Und sie gebar ihm einen Sohn und er nannte seinen Namen Salomo." Während in 11,27b ein negatives Urteil über die Ereignisse gefällt wird, die zur Geburt des ersten Kindes führten, demzufolge das, was David getan hatte, Jahwe missfiel, so heisst es in 12,24 über Salomo schlicht, dass Jahwe ihn liebte.

Betrachtet man 2Sam 11f. insgesamt, so fällt auf, dass der Name „Batscheba" nur in 11,3 und 12,24 genannt wird, was für das ganze Samuelbuch gilt. Dagegen ist er in 1 Kön 1f. fest verankert: vgl. 1,11.15.16.31; 2,13.18.19.[15] Bei Davids erster Begegnung mit Batscheba wird ihr Name nur ein einziges Mal, nämlich in 2Sam 11,3 genannt; auch bei Salomos Geburt wird sie namentlich bezeichnet. Sonst ist entweder von (ה)אשה „(die) Frau" die Rede (11,2_{bis}.3.5), oder sie wird „Frau des Urija" genannt (11,3.26; 12,10.15).[16]

Fazit: In 2Sam 11f. ist Batschebas Rolle passiv: sie erduldet oder erleidet Davids Handlungen und handelt kaum selber. Batscheba wird die Mutter Salomos, von dessen Geburt schliesslich berichtet wird. Sie stammt im Gegensatz zu David aus der Jerusalemer Oberschicht. Als Sohn dieser Eltern und Davids Nachfolger auf dem Königsthron vereinigt Salomo in seiner Person nichtjerusalemische und jerusalemische Elemente. Mit der Verbindung zu Batscheba schafft sich der ehemalige Freischärler David ein verwandtschaftliches Entrée in die Jerusalemer Oberschicht, womit die beginnende Dynastie gesellschaftlich verankert wird. Batscheba ist hier v.a. Mittel zum Zweck; später tritt sie klar aus dieser Passivität heraus und wird selber aktiv.

3 Salomo wird König – Batscheba in 1Kön 1

Die ersten beiden Kapitel des Königebuches berichten davon, wie David in einer Hofintrige in die Enge getrieben und dahingehend überlistet wird, selber Salomos Inthronisation anzuordnen. Eine Gruppe um Salomo vollzieht das Königsritual; die Anhänger einer Gegenpartei unter dem Davidsohn Adonija zerstreuen sich. Vor seinem Tod gibt David letzte Instruktionen, *quasi* ein politisches Testament, an Salomo weiter, so der Anfang von 1Kön 2. Nach den Notizen über Davids Tod und Begräbnis wird davon berichtet, wie Salomo verschiedene Menschen ausschaltet, die ihm gefährlich werden könnten.

Anders als in 2Sam 11f. tritt Batscheba bei den Ereignissen um die Inthronisation Salomos deutlich als Akteurin auf. Zusammen mit Natan treibt sie die Handlung selber voran. Auch wenn Natan vorgibt, was sie tun soll, wandelt sie dies eigenständig ab und hat auf diese Weise durchschlagenden Erfolg. Allerdings tritt sie von der Bühne ab, sobald sie ihren Auftrag erfüllt hat und

[15] Vgl. noch Ps 51,2 und בת־שוע in 1Chr 3,5.

[16] Vgl. auch noch 11,11 „meine Frau" in der Antwort Urijas; in V. 11.26 wird sie also in Kapitel 11 nur über ihren Mann Urija identifiziert.

David dazu veranlasst wurde, Salomos Inthronisation zu befehlen. Bei der Gruppe, die Salomo am Gihon zum König macht, wird sie nicht erwähnt.

Im Einzelnen: Eine einleitende Episode (1Kön 1,1–4) zeichnet König David krank und altersschwach. Auf den Rat seiner Knechte hin tritt die schöne Abischag von Schunem als סכנת „Pflegerin“[17] in seinen Dienst. Sie soll ihn erwärmen, doch der König schläft nicht mit ihr.[18] Mit dieser Situation scheint das Motiv für dringenden Handlungsbedarf gegeben, denn David eignete sich nicht mehr als König Israels. Die Lage reizt die Thronansprüche potentieller Nachfolger und spitzt sich auf den Konflikt zwischen zwei Parteien zu.

Da ist zunächst Adonija. Er tritt wie vormals sein Halbbruder Abschalom (2Sam 15,1–6) als Thronprätendent auf,[19] indem er sich mit Streitwagen, Pferdegespannen und Läufern ausstattet. Seine im betonten invertierten Verbalsatz gehaltene Aussage אני אמלך „ich will König werden“ lässt keinen Zweifel an seiner Absicht. Der Feldherr Joab und der Priester Abjatar unterstützen ihn (1,5–7). Am Ende von V. 6 wird mit der Notiz „und ihn [sc. Adonija] hatte sie nach Abschalom geboren“ festgehalten, dass Adonija nach Abschalom der „nächstübriggebliebene Erstgeborene“ und nach dem Prinzip der Primogenitur nun der Kandidat für die dynastische Thronfolge ist.

Und dann ist da Salomo, über den bisher lediglich berichtet worden war, dass er geboren wurde (2Sam 12,24f.). Auch in 1Kön 1 wird er nicht selber aktiv, sondern seine Anhänger wirken für ihn. Ja, deren Liste ist noch nicht einmal mit Salomos Namen bezeichnet. Es wird zunächst nur gesagt, dass der Priester Zadok , der Kommandant Benaja, der Prophet Natan und andere nicht auf Adonijas Seite sind (1Kön 1,8). Als Adonija ein Opferfest feiert, zu dem er Natan, Benaja und Salomo nicht einlädt, wohl aber alle anderen Prinzen, spitzt sich die Lage zu (1,9f.). Das Fest scheint die folgenden Entwicklungen auszulösen.

Dann wechselt die Szene (1Kön1,11). Der Hofprophet Natan wird initiativ. Er fragt Salomos Mutter Batscheba, ob sie nicht gehört habe, dass Adonija ohne Davids Wissen König geworden sei, und schickt sie zu David. Sie soll den König darüber unterrichten und an einen bis *dato* völlig unbekannten Eid „erinnern“, mit dem er Salomos Nachfolge zugesichert habe; und noch währenddessen werde Natan hinzukommen, um ihre Worte zu vervollständigen. Batscheba führt diesen Auftrag aus, berichtet zudem von Adonijas Fest und betont, dass dadurch Handlungsbedarf entstanden sei. Der alte König wird bei seiner Ehre gepackt, indem Batscheba ihm Unkenntnis unterstellt: Dass der König von Adonijas Aktion nichts weiss, ist die Pointe ihrer Rede (1,11–22). Dann kommt Natan hinzu, und zwar mit einem neuen, gleichwohl

[17] Vgl. HALAT, 713. MULDER 1972, 53 deutet den Begriff als „Verwalterin bestimmter Rechte der Hauptfrau“.

[18] Zu Abischag vgl. noch 1Kön 1,15b und 2,13–25.

[19] Zu 1Kön 1,5b vgl. 2Sam 15,1. Dort werden als Ausstattung מרכבה וססים „ein Streitwagen und Pferde“ statt רכב ופרשים „Streitwagen [kollektiv] und Rosse“ genannt. Ausserdem fehlt bei Abschalom die dezidierte Erklärung אני אמלך „ich will König werden“ (vgl. 1Kön 1,5a).

erfundenen Argument. Da bei dem Fest schon der Inthronisationsruf יחי המלך אדניהו „es lebe der König Adonija" erklungen sei, sei die Sache wohl mit Davids Billigung oder gar auf seinen Befehl hin geschehen; Natan und andere Getreue habe der König aber nicht eingeweiht. Der *Hof*prophet spielt bewusst mit seiner Stellung bei Hofe (1,23–27).[20] Daraufhin schwört David vor Batscheba überhaupt erst jenen Eid, dass Salomo ihm auf dem Thron nachfolgen werde (1,28–31),[21] und gibt Zadok, Natan und Benaja genaue Instruktionen, wie sie bei der sofortigen Königssalbung vorgehen sollen (1,32–34).

Bei diesen Geschehnissen kann selbst ein positiv voreingenommener Leser nicht umhin, unlauteres Vorgehen und die Vorspiegelung falscher Tatsachen zu attestieren. Dass es sich bei diesen Vorgängen um eine Intrige[22] handelt, ist deutlich, denn weder ist Adonija König geworden, noch gar der Inthronisationsruf „es lebe der König Adonija" erklungen. Beides ist durch die Erzählung nicht gedeckt. Natans Plan besteht vielmehr darin, David über Batscheba einzureden, dass dies soeben ohne königliches Placet geschehen sei (V. 11.18), was einem Eid zuwiderlaufe, den David zugunsten Salomos geschworen habe (V. 13.17). Doch diesen Eid an Batscheba: „Dein Sohn Salomo soll nach mir König werden und er soll auf meinem Thron sitzen" hat David nie geleistet, von ihm war vorher nie die Rede. Sonst könnte sich Batscheba auch an ihn erinnern, und Natan bräuchte ihn ihr nicht neu vorzustellen, was aber geschieht (V. 13). Schliesslich ist zu überlegen, was ein Schwur des Königs wert wäre, wenn er selbst seine Einlösung neu beschwören muss. Auch der Eid wird David eingeredet.[23] Also: „Mit einer uns fast boshaft vorkommenden Aufrichtigkeit ist die Palastintrigue erzählt, wodurch es erreicht wird, daß Salomo statt Adonijas von David zum Nachfolger ernannt wird",[24] so Julius Wellhausen. Salomo kommt durch böses Intrigenspiel und Betrug Davids an die Macht, er ist ein Usurpator.

Dies lässt sich auch durch alttestamentliche Analogien und altorientalische Parallelen belegen. Denn die blosse Tatsache, dass es in 1 Kön 1f. überhaupt einen Inthronisationsbericht gibt, zeigt, dass Salomos Thronerhebung eine spürbare Unregelmässigkeit darstellt. Explizite und ausführliche Inthronisa-

[20] Das wird umso deutlicher, wenn man in V. 27 statt K „deine Knechte" mit Q, vielen Mss und den Vrs sing. „dein Knecht" liest.

[21] In V. 30 sind der erste und der dritte כי-Satz sekundär. So etwa Veijola 1975, 17f., Würthwein 1985, 4 mit Anm. 5, Langlamet 1976, 524f., Hentschel 1990, 21, Vermeylen 2000, 445, 553 und Rudnig 2006, 151–153. Aber auch wenn alle כי-Sätze primär wären, was wegen ihrer Häufung völlig unplausibel ist, würde der Eid hier logisch sekundär nachgetragen, da von ihm vorher nie die Rede war.

[22] So auch etwa Wellhausen 1963, 259; Benzinger 1899, 1; Gressmann 1921, 192; van den Born 1958, 15; Würthwein 1994, 11ff.; Ishida 1982, 179; Hentschel 1990, 187 etc.

[23] Ehrlich 1968, 214; vgl. Gressmann 1921, 192; Würthwein 1994, 14. In beiden Fällen liegt keine primäre Nachholung vor, denn: „Ein solcher nachholender Erzählstil ist für die Davidgeschichten völlig untypisch", so Kunz 2004, 211.

[24] Wellhausen 1963, 259.

tionsberichte liegen im Alten Testament nämlich nur dort vor, wo es gilt, einen mit Gewalt herbeigeführten Thronwechsel oder andere Unregelmässigkeiten in der dynastischen Folge zu rechtfertigen. Das zeigen besonders die Texte über die blutige Revolution Jehus, der seinen Vorgänger Joram von Israel und dessen Königinmutter Isebel sowie Ahasja von Juda umbringt (2Kön 9), oder die Usurpation und Ermordung der Königin Atalja, als deren Nachfolger Joasch auf den Thron gehoben wird (2Kön 11). Bei den ausführlichen Berichten von Davids Salbung (2Sam 2,1–4; 5,1–3, auch 1Sam 16,1–13) geht es ferner darum, den Abbruch der saulidischen Linie zu legitimieren.

Auch in einschlägigen altorientalischen Texten werden Usurpationen sehr oft dadurch gerechtfertigt, dass man Thronwechsel explizit zum Thema macht. Als Beispiel sei ein hethitischer Text genannt, nämlich die Apologie des Königs Hattušiliš III. (ca. 1275–1245 v-Chr.).[25] In ihr rechtfertigt der Grosskönig mit einer ausführlichen Darstellung der Ereignisse aus seiner Perspektive, dass seinen Neffen und Vorgänger Urhi-Tešup (ca. 1282–1275 v.Chr.) völlig besiegt und abgesetzt hat.[26]

Ein anderer, nämlich ein neuassyrischer Text, reflektiert eine versuchte Thronrevolte und ist auch in vielen weiteren Aspekten für die Deutung von 1Kön 1f. aussagekräftig. Es handelt sich um das Prisma Ninive A des neuassyrischen Königs Asarhaddon (681–669 v.Chr.).[27] Dieses dient dazu, die Inthronisation Asarhaddons zu rechtfertigen; im Hintergrund stehen dabei auch die mysteriösen Umstände der Ermordung seines Vaters und Vorgängers Sanherib (705–681 v.Chr.). Nach der Babylonischen Chronik I, III 28, vgl. die Babel-Stele Nabonids I 35–41, ist Sanherib durch einen nicht näher genannten Sohn ermordet worden.[28] Diesen identifiziert man in der Regel mit Simo Parpola als Arda-Mulišši.[29]

Nach dem Prisma Ninive A setzt Sanherib seinen jüngeren Sohn Asarhaddon unter Übergehung der älteren Brüder zum Kronprinzen ein (I 8–22, bes. 21f.). Die Einwohner Assyriens schwören einen entsprechenden Loyalitätseid (*adê*, I 50.80). Die übergangenen Brüder verleumden Asarhaddon beim Vater, verfeinden dessen Herz gegen ihn; trotzdem hält Sanherib an der einmal beschlossenen Thronfolge fest (I 24–31). Asarhaddon flieht jedoch an einen geheimen Ort (I 38–40). Von dort marschiert er auf Ninive zu (I 63–80), die Rebellen, die den Aufruhr angezettelt haben, fliehen (I 81–86); ihren Anstif-

[25] Übersetzung von Heinrich Otten in TUAT I, 481–492 (mit Kommentierung von Hans Martin Kümmel), vgl. ferner Hallo 1997, 199ff.

[26] Dass ferner der hethitische Thronfolgeerlass des Telipinu, der Ende des 16. Jahrhunderts v. Chr. nach einer Zeit blutiger Auseinandersetzungen die Erbfolge des ältesten Königssohnes festlegt, ebenfalls eine Usurpation entschuldigt, ist dagegen nicht so deutlich, so aber Ishida 1991, 166–168.

[27] Lesung, Übersetzung und Kommentierung von Borger 1967, 36–50, vgl. ders. In TUAT 1, 393–397.

[28] TUAT I, 402; TGI, 69 und zur Babel-Stele Nabonids TUAT I, 407.

[29] Parpola, 1980,171–182. Zum Folgenden vgl. Mayer 1995, 378; Borger TUAT I, 391f. und ferner die Notiz von 2Kön 19,37 par Jes 37,38.

tern wird schwere Strafe auferlegt (II 8–11).[30] Asarhaddon selber aber setzt sich auf den Thron seines Vaters (I 87–II 7). Seine Brüder hat er nicht getötet. In einer historischen Rekonstruktion folgert Walter Mayer, dass Arda-Mulišši an der Spitze der Prinzen gestanden hat, die sich durch die Bevorzugung Asarhaddons übergangen fühlten. Als sie Sanherib von seinem Entschluss nicht durch Intrigen abbringen konnten, ermordeten sie ihn. Hinter ihnen standen Teile der Armee, der Beamtenschaft und der weiteren Bevölkerung. Bestimmte Truppenteile gingen jedoch vor der entscheidenden Schlacht zu Asarhaddon über. Die Verschwörergruppe um Asarhaddon musste die Absetzung des Kronprinzen befürchten. Zu ihr gehörte übrigens auch Asarhaddons Mutter Naq'ia/Zaqûtu. Dass sie bereits ähnlich wie Batscheba bei Asarhaddons Designierung Einfluss genommen hat, wird zwar als recht wahrscheinlich angesehen,[31] lässt sich aber aus den Quellen nicht direkt belegen.

Der Blick auf die genannten alttestamentlichen und altorientalischen Texte zeigt, dass die Deutung der in 1 Kön 1 berichteten Ereignisse als Usurpation Salomos zutrifft. An dieser Usurpation hat Batscheba wesentlichen Anteil. Salomo selber betritt erst bei seiner Inthronisation die Bühne. Eine Gruppe um Zadok, Natan und Benaja lässt ihn auf das Maultier des Königs David aufsitzen und bringt ihn zum Gihon, einer Quelle in Jerusalem. Der Priester Zadok salbt ihn, darauf erklingen der Proklamationslärm und die Proklamation יחי המלך שלמה „Es lebe der König Salomo!“ (1Kön 1,39b). Die anschliessende Königsfreude des Volkes wird mit starker Übertreibung beschrieben: „Und die Erde spaltete sich von ihrem Lärm.“[32]

Ein Bote, nämlich Jonatan,[33] der Sohn des Priesters Abjatar, übermittelt die Ereignisse an Adonijas Festgesellschaft; die Geladenen sind schockiert und zerstreuen sich in Panik (1, 41–49). Als Adonija Asyl am Altar sucht, lässt ihn Salomo unter Bedingungen vorerst am Leben (V. 50–53); später revidiert er seine Entscheidung.[34]

Mit Salomos Inthronisation wird Batscheba Königinmutter; sie erhält Einfluss und Macht (vgl. 1Kön 2,19). Mit ihrer Intervention zugunsten Salomos vertritt sie also ihr eigenes Anliegen. Daran ändert sich auch nichts, wenn Natan als Initiator der Intrige begegnet.

[30] Was mit deren Nachkommenschaft geschieht, ist nicht ganz klar. Die Aussage *úḫalliqa zêršun* (II 11) könnte zwar bedeuten, dass Asarhaddon sie vernichtet hat, es kann aber auch lediglich an eine Verbannung gedacht sein; beide Bedeutungen sind möglich (Ventiv der Wurzel *ḫalāqu* im D-Stamm), vom Kontext her liegt aber die zweite nahe.

[31] Borger 1988, 7; Mayer 1995, 377; Edzard 2004, 218 u.a. Vgl. auch den Loyalitätsvertrag der Naqi'a/Zaqûtu (669 v.Chr.).

[32] Damit sind wesentliche Aspekte des Inthronisationsrituals genannt. Gerade die KöK nigsfreude des Volkes soll propagandistisch auf „die breite Akzeptanz der Königssalbung Salomos“ hinweisen, Häusl 1993, 261, vgl. 264f.; mit ihr Hentschel 1990, 183f.

[33] Vgl. die Rolle Jonatans in 2Sam 15,27ff.; 17,17ff.

[34] Vgl. u. 3.

Was Batschebas Funktion bei der Intrige betrifft, könnte man auf die mutmassliche Rolle von Asarhaddons Mutter Naqi'a/Zaqûtu bei dessen Herrschaftsantritt verweisen,[35] auch wenn es für ihre Einflussnahme keinen expliziten Beleg gibt. Zudem gibt es in der altorientalischen Literatur weitere Beispiele dafür, dass eine potentielle Königinmutter in die Thronfolge eingreift. Wenn sie dies mit unlauteren Mitteln tut, wird es oft eindeutig negativ bewertet. So steht zwar für Ägypten fest, dass die „ägypt. Königin […] eine Schlüsselstelltung für die königliche Erbfolge" besitzt und „vor allem beim Wechsel von einer Dynastie zur anderen als Trägerin der Legitimität zur beherrschenden Gestalt" wird.[36] Doch Intrigen werden nicht geduldet. So sind mit dem sog. juridischen Turiner Papyrus Akten eines Hochverratsprozesses über eine Verschwörung gegen Ramses III. (1184–1153 v.Chr., Neues Reich) erhalten, die vom Harem ausging.[37] Nach diesem Papyrus ist es der Königin Teje gelungen, eine Reihe von Hofbeamten und Offizieren auf ihre Seite zu ziehen, um ihren Sohn Pentaweret auf den Trhon zu bringen. Die Verschwörer beseitigen den König Ramses III.; trotzdem kann sich anstelle von Pentaweret der rechtmässige Thronfolger durchsetzen und als Ramses IV. (1153–1146 v.Chr.) den Thron besteigen. Den Verschwörern wird der Prozess gemacht. Den Vornehmsten wird der Selbstmord gestattet, die Mitläufer werden mit dem Abschneiden von Nase und Ohren bestraft.[38]

Und im ugaritischen Text RS 17.352:4–11 ist davon die Rede, dass zwei Prinzen, die eine schwere Sünde gegen ihren Bruder, den König, begangen haben, von der Königinmutter Aḫat-milku ihr gesamtes Erbteil ausgezahlt worden ist. Diese Transaktion wird von Kunz so gedeutet, dass die Königin in die Erbfolge eingegriffen hat, indem sie ihre beiden Söhne gegen deren Bruder unterstützte.[39] In beiden Fällen unterliegt die unrechtmässige oder intrigante Einflussnahme der Königinmutter einer negativen Kritik.

Der Blick auf diese Analogien zeigt, dass Batscheba über die von Natan in Gang gebrachte Hofintrige klar ihre eigenen Interessen durchsetzt. Am Ende von Davids Leben erweist sie sich als starke und durchsetzungsfähige Frau.

Fazit: Anders als in 2Sam 11f. begegnet in 1Kön 1 eine aktive und initiative Batscheba. Angeleitet von und zusammen mit Natan führt sie eine Intrige durch, in der David zur Designation Salomos als seines Thronfolgers gebracht wird. War Batscheba in der Geschichte vom Ehebruch v.a. Objekt von Davids Handlungen, so ist sie hier selbständiges Subjekt. Mit der Unterstützung Salomos vertritt sie ihre eigenen Interessen, denn mit seiner Inthronisation darf sie sich einen erheblichen Zuwachs an Macht und Einfluss erhoffen. Rächt sie sich durch die Intrige an David auch für begangenes Unrecht, etwa die Tötung ihres Mannes Urija?

[35] S.o.
[36] Hornung 1993, 77f.
[37] Text in Hallo 2002, 27–30 (Übersetzung von R.K. Ritner).
[38] Zum Hergang vgl. auch Meyer 1965, 599–603; Hornung 1965, 117; Wolf 1971, 153.
[39] Kunz 2004, 227f., Anm. 51, vgl. Aboud 1994, 114f.; van Soldt 1991, 14f.

4 Adonijas Bitte – Batscheba in 1Kön 2

Einer ähnlichen Struktur wie bei der Intrigenerzählung entspricht Batschebas Auftritt in 1 Kön 2,13–25. Auch hier handelt sie auf das Ansuchen eines anderen hin, arbeitet aber faktisch für ihre eigene Sache.

Im Anschluss an Davids letzte Worte (1Kön, 2,1–9) und die Notizen über seinen Tod und sein Begräbnis (1Kön 2,10–12) wird in 1Kön 2 davon berichtet, wie Salomo systematisch die Hauptexponenten der Adonija-Partei beseitigt oder unschädlich macht. Adonija selber und den bisherigen Heerbannführer Joab lässt er durch dessen designierten Nachfolger Benaja umbringen (2, 13–25.28–35). Den Priester Abjatar verbannt er aufs Land und ersetzt ihn durch Zadok (2,26f.). Und mit Schimi beseitigt er schliesslich einen letzten Exponenten des Hauses Saul, seines Vorvorgängers (2,36–46a). Zu Recht gilt der im Text folgende Satz והממלכה נכונה ביד שלמה „und das Königtum war fest gegründet in der Hand Salomos" (2, 46b) als Schlussbilanz dieser ersten Massnahmen.

Die Passage, in der es um Adonija geht, ist ebenso reich an Dialogen wie 1Kön 1. Es geht um die Gespräche Adonijas mit Batscheba (V. 13–18) und Batschebas mit Salomo (V. 19–24), danach wird mit der Notiz über Adonijas Tötung (V. 25) das Handlungsergebnis direkt vermerkt. Die Dialogteile V. 13–18.19–24 sind fast ausschliesslich in direkter Rede gehalten; dabei fällt auf, dass es sich nicht um längere Redeabschnitte wie in 1Kön 1,11–27 handelt, sondern um rasche Wechsel von Rede und Gegenrede oder Frage und Antwort, die fast wie ein Ping-Pong-Spiel wirken.[40]

Nach 1Kön 1,52 hatte Salomo den Adonija unter der Bedingung am Leben gelassen, dass kein Übel (רעה) an ihm gefunden werde. 1Kön 2, 13–25 sollen zeigen, was Adonija aus dieser Chance gemacht hat. In V. 13 wird vermerkt, dass Adonija die Königinmutter aufsucht;[41] schwerlich hat Adonija mit diesem Besuch schon ein Verbot Salomos übertreten, denn 1,53 ist kaum als Hausarrest aufzufassen. Batscheba versichert sich, dass Adonija in friedlicher Absicht gekommen ist, was er bestätigt (V. 13).[42] Danach beginnt er, eingeleitet mit der Wendung „ich habe eine Sache, dich betreffend"[43] und der folgenden Redeaufforderung Batschebas (V. 14), sein Anliegen vorzutragen.[44] Der

[40] Der Redeinhalt von V. 16f. wird teilweise in V. 20f. wiederholt. Die Handlungsverben in V. 13.16 geben die Ortsbewegung und den Vollzug des Hofzeremoniells an und dienen lediglich dazu, die folgende Rede vorzubereiten.

[41] Zur Rolle und Funktion der *gebîrāh* vgl. Donner 1994; Ihromi 1974; Andreasen 1983; Ben-Barak 1991; Bowen 2001.

[42] Zur Formulierung „Bedeutet dein Kommen Frieden?" vgl. 1Sam 16,4. Zu שלום mit *He interrogativum* in ähnlicher Situation vgl. etwa 2Kön 4,26; 5,21; 9,11.17ff. etc.

[43] Zur Formulierung vgl. Ri 3,19.20; 2Kön 9,5.

[44] Die Doppelung von ויאמר „und er sagte" (V. 13b.14a) indiziert keinen Nachtrag, sondern entspricht dem Zeremoniell: Batscheba ist es, die zuerst redet (v. 13), und Adonija antwortet. In V. 14 leitet er dann, nochmals mit „und er sagte" eingeführt, in einem ersten Redegang sein Anliegen ein, aber bevor er redet, muss ihm Batscheba

eigentliche Inhalt seiner Rede folgt ab V. 15. Batscheba wisse ja, dass *ihm* das Königtum zugestanden hat, und ganz Israel mit seiner Herrschaft rechnete (V. 15a); diese drei Aussagen sind jeweils in betonter Inversion gestaltet. Aber das Königtum wandte sich und fiel seinem Bruder zu (V. 15b). Kein Wort fällt über das Intrigenspiel von 1Kön 1,11–27. Mit V. 15 behauptet Adonija einerseits seinen rechtmässigen Anspruch auf den Thron. Im Unterschied zu 1Kön 1,7f.9f. wird er hier von „ganz Israel" gestützt.[45] Dass andererseits sein Bruder König wurde, erkennt er klar als Fügung Jahwes an: כי מיהוה היתה לו „denn von Jahwe wurde es ihm" (V. 15b).[46] Mit V. 16 ועתה „und nun…" beginnt die Folgerung: es ist eine Bitte, die Adonija an Batscheba hat. Nochmals erteilt sie ihm Redeerlaubnis. Zwar wirken V. 14 und 16 wie eine doppelte Redeeinleitung, doch wäre V. 14f. ohne V. 16–18 unverständlich, ja hinge in der Luft, und V. 16–18 schliessen nicht glatt an V. 13 am, sondern setzen etwas Substantielleres als nur die Antwort שלום voraus. V. 14–18 ergeben vielmehr eine durchdachte Redestruktur: V. 14f. bereiten diplomatisch die Argumentationsbasis, mit V. 16f. folgt im zweiten Redegang das Hauptstück. Adonija bittet Batscheba, bei Salomo für ihn zu intervenieren: Er möchte Abischag von Schunem zur Frau haben (V. 17). Adonijas umständliche Höflichkeit und seine zweimalige Bitte, ihn nicht zurückzuweisen (V. 16 an Batscheba, V. 17 an den König) zeigen, dass er bewusst sehr vorsichtig vorgeht. Beim Leser wird der Eindruck erweckt, dass Adonija nichts tut, um zu provozieren, dass vielmehr dieser Wunsch auf dem Hintergrund von V. 15 recht und billig ist. Batscheba verspricht daraufhin, mit dem König zu reden (V. 18), damit ist die erste Szene beendet.

Nach V. 19 geht Batscheba zum König, um die Bitte vorzutragen, dafür wird ein ausführliches Hofzeremoniell beschrieben. Anders als in 1Kön 1,15.31 verneigt sich nicht Batscheba vor dem König, sondern der König steht auf, geht ihr entgegen, verneigt sich vor ihr und stellt ihr, als er selber wieder auf dem Thron Platz genommen hat, zur Rechten einen Thron für die Königinmutter hin,[47] auf den sie sich setzt.[48]

Dieses Zeremoniell zeigt gegenüber 1Kön 1 deutlich Batschebas Machtzuwachs, den sie durch das Königtum ihres Sohnes Salomo erhalten hat.

Batscheba beginnt (V. 20), ihr Anliegen vorzutragen und bedient sich dabei derselben Einleitungsformel, die Adonija in V. 16 benutzt hat, nur dass sie

erst Erlaubnis erteilen. Vielleicht ist auch mit LXX* (ohne hexaplarische und lukianische Rezension) das ויאמר zu Beginn von V. 14 nicht zu lesen.

[45] Zur Verwendung von „ganz Israel" mit Blick auf die Dynastie vgl. etwa 2Sam 3,21; 5,5; 8,15; 15,6; 1Kön 1,20.

[46] Zur Formulierung vgl. Jos 11,20; Ps 118, 23, ferner 1Kön 12,15 par 2Chr 10,15; 22,7.

[47] Ein solcher Thron ist im AT sonst nicht belegt.

[48] Die LXX nimmt an diesen Ergebenheitsäusserungen Anstoss und liest „und er küsste sie" statt „er verneigte sich" sowie die Form וישם als Hof'al „und es wurde hingestellt", um Salomos Würde zu wahren.

aus der „Bitte“ eine „kleine Bitte“ macht.[49] Der König fordert sie zum Reden auf. Wie in V. 16f. wird die Formulierung שוב פנים hi. „das Angesicht zurückweisen“ zweimal, in Batschebas Bitte (V. 20a) und in Salomos Bestätigung (V. 20b) verwendet. V. 21 enthält prägnant die Brautforderung.[50] Die Reaktion Salomos findet sich in V. 22–24. Aufbrausend fragt er in V. 22a, warum Adonija nur Abischag und nicht gleich das Königtum erbitte, schliesslich sei er ja sein grösserer Bruder. Dieser Hinweis soll Salomos Vorgehen plausibel machen.[51] Die ganze Szene läuft auf seinen Schwur in V. 23f. hinaus. Er wird formal eingeleitet: „Und der König Salomo schwor bei Jahwe folgendermassen“, danach folgt in V. 23b zunächst die traditionelle Schwurformel. Mit der anschliessenden Aussage „Fürwahr um den Preis seines Lebens hat Adonija diese Sache gesagt“ (V. 23b) ist Adonijas Schicksal besiegelt.[52] V. 24 dupliziert V. 23 in Abwandlung. Nach einer erneuten Schwurformel „so wahr Jahwe lebt“, die mit zwei Relativsätzen erweitert ist, folgt ein erneuter mit כי eingeleiteter Schwur: „Fürwahr, heute soll Adonija sterben“, der V. 23b wiederholt und verdeutlicht. Die zwei Relativsätze, die Jahwe in der Schwurformel charakterisieren, werten Salomo theologisch auf. Jahwe hat Salomo gegründet (vgl. 2Sam 5,2 par 1Chr 14,2) und lässt ihn auf dem Thron Davids sitzen.[53] Die Aussage, Jahwe habe Salomo ein Haus, also eine Dynastie, gebaut, ist singulär, denn 2Sam 7,11b bezieht sich auf David.

Schliesslich führt Benaja Salomos Befehl aus, Adonija zu töten (1Kön 2,25). Faktisch hat Batscheba damit Adonija ans Messer geliefert.

Wenn Salomo zu Beginn seiner Herrschaft seinen Konkurrenten Adonija liquidiert und dessen Anhänger Joab und Abjatar sowie in Schimi auch einen (letzten) Exponenten des Hauses Saul unschädlich macht, so existieren für einen derartigen Vorgang in der Geschichte der altorientalischen Reiche natürlich Analogien. Es gibt aber auch Beispiele, in denen ein solches Vorgehen eindeutig negativ bewertet wird, so dass man nicht davon ausgehen kann, dass bei einem gewaltsamen Thronwechsel grundsätzlich so verfahren wurde. So sieht etwa der hethitische König Telipinu nach seinem Herrschaftsantritt, dem eine Zeit blutiger Auseinandersetzungen vorangegangen ist, von der Tötung seiner Gegner ab und verfügt Ende des 16. Jahrhunderts v.Chr. einen

[49] Die lukianische LXX-Rezension liest zur Angleichung in V. 16 ebenfalls „eine kleie ne Bitte“.

[50] Hinweisendes את (GK §117i) beim Subjekt nach Qal passiv ist als Ergativrest zu deuten; zur Formulierung vgl. Num 32,5, ferner Gen 27,42; 2Sam 21,11; 1Kön 18,13.

[51] Gegen Hentschel 1984, 29; Seiler 1998, 60 u.a. ist V. 22b kein Nachtrag. Denn er hebt wie V. 22a die reale Bedrohung Salomos durch die Adonija-Partei hervor und entspricht damit der Tendenz der Episode. Zwar scheint der MT von V. 22b schwierig, doch ist mit den Versionen „für ihn sind der Priester Abjatar und Joab, der Sohn der Zerujah“ zu lesen; durch Verschreibung wurde im MT die Präposition ל versehentlich vor die Namen Abjatars und Joabs gesetzt.

[52] Zum ב pretii bei נפש vgl. etwa 2Sam 23,17; Spr 7,23; Thr 5,9; vgl. Jos 6,26; 1Kön 16,34.

[53] Zu „Thron Davids“ vgl. noch 2Sam 3,10; 1Kön 2,12.45; Jes 9,6; Jer 17,25; 22,2.30; 29,16; 36,30. Die Wendung ישב על כסא hi begegnet nur noch in 2Chr 23,20 (Joasch).

Thronfolgeerlass,[54], in dem es grundsätzlich heisst: „Ferner, wer auch König wird und Böses gegen (seinen) Bruder (oder seine) Schwester plant, ihr (seid) Gerichtsversammlung für ihn. Sagt ihm einfach: ‚Das ist eine Sache der Bluttat'".[55] Auch berichtet das bereits ausführlich vorgestellte Prisma Ninive A Asarhaddons (681–669 v.Chr.)[56] davon, wie dieser im Zuge seiner mit Gewalt durchgesetzten Inthronisation mit der gegnerischen Partei umgeht. Zwar ist es bei Asarhaddons Anmarsch auf Ninive zur Flucht der gegnerischen Brüder gekommen, er hat sie jedoch nicht getötet. Deren Hintermänner bestraft er schwer (I 63–II 11).[57] Die Ausrottung der gegnerischen Partei ist nach beiden Texten also keine notwendige Massnahme zur Sicherung der Herrschaft nach einem gewaltsamen Thronwechsel.[58]

In 1Kön 2,13–25 sind klare Intentionen zu spüren, die Hinrichtung Adonijas als Massnahme Salomos zu rechtfertigen. Da ist zunächst die Gefahr, die von Adonija ausgeht. Die Beteiligten wissen um seine Designation: Adonija wäre der natürliche Nachfolger Davids gewesen, der älteste noch lebende Davidsohn, den ganz Israel nach dem Prinzip der Primogenitur[59] als Thronfolger erwartet hätte (2,15). Seine Inthronisation hätte die Fortsetzung von Davids Politik bedeutet, da er durch die David am nächsten stehenden Amtsträger Joab und Abjatar unterstützt wurde. Die Exponenten der Salomo-Partei wie Benaja, Natan und Batscheba dagegen sind entweder *homines novi* oder Vertreter einer Jerusalemer Aristokratie, der David als ehemaliger Freischärler eigentlich fern stand. Durchsetzen konnten sie sich nur, indem sie die Partei Adonijas liquidierten. Adonija war nach 1Kön 1,5–7 regelrecht als Thronanwärter aufgetreten; ob die bei seinem Fest am Stein Sohelet Geladenen (1,9f.) alle als seine Unterstützer angeführt werden dürfen, ist allerdings nicht sicher.

Etwas unklar bleibt die Rolle Abischags. Ist sie nun Dienerin Davids (1,2a.4a) gewesen oder gehört sie zum königlichen Harem? Einige gehen davon aus, dass Adonijas Bitte einem erneuten Griff nach dem Königtum gleichkommt.[60] Doch ist einerseits die Vorstellung, dass der „Besitz des Ha-

[54] Übersetzung von Hans Martin Kümmel in TUAT I 464–470, vgl. auch Hallo 1997, 194–198.
[55] AII 46f. s. TUAT I, 469, auch Hallo 1997, 197.
[56] Lesung, Übersetzung und Kommentierung von Borger 1967, 36–50, vgl. ders. in TUAT I, 393–397.
[57] Lediglich könnte im Text davon die Rede sein, dass Asarhaddon die Nachkommenschaft der Hintermänner ausgerottet hat. In II 11 heisst es: *úḫalliqa zêršun*; doch liesse sich der Ventiv von *ḫalāqu* im D-Stamm auch mit „verbannen" oder „fliehen lassen" übersetzen, was vom Kontext her näher liegt.
[58] Darüber hinaus liegt ein besonderer Hinterhalt bei der Hinrichtung Adonijas darin, dass Salomo ihn zunächst nach Hause schickt, also in Sicherheit wiegt, um ihn dann ermorden zu lassen.
[59] Die Primogenitur, von der etwa Cogan 2000, 167 ausgeht, ist allerdings weder für den Alten Orient, noch für Israel / Juda als zwingendes Prinzip belegt, vgl. etwa Mayer 1995, 217 für Assyrien.
[60] Vgl. etwa Benzinger 1899, 11; Šanda 1911, 37f.

rems" „einen Rechtsanspruch auf den Thron verleiht",[61] weder im AT noch im Alten Orient belegt,[62] die beiden gängigen Referenztexte 2Sam 12,8; 16,21 sind für sich genommen wenig aussagekräftig. Und andererseits ist Abischag ja nur *eine* Frau und nicht ein ganzer Harem. Doch ist sicher, dass Abischag zur Dienerschaft Davids gehörte, die nun an Salomo übergegangen war.[63] Da er über sie verfügen konnte, musste sich Adonija an ihn wenden. Aus Angst vor dem König (vgl. 1Kön 1,50.51) schaltet er Batscheba ein. Es geht um da Eigentum des Königs, da Adonija begehrt. Ein wohl noch sehr unsicherer Salomo sieht in Adonijas Wunsch eine Revolte (V. 22) und lässt ihn hinrichten. Immerhin handelt es sich ja um einen Versuch, auf das Eigentum des Königs zuzugreifen. So scheint auch das Verhalten Salomos nachvollziehbar; denn Adonija ist sein älterer Bruder und hinter ihm stehen Abjatar und Joab (V. 22).

Nicht ganz klar ist auch die Rolle Batschebas. Ist sie arglos[64] oder will sie Adonija bewusst ans Messer liefern?[65] Soll man aus Batschebas Verhalten nach 1Kön 1, wo sie mitwirkt, weil es um ihr Interesse geht, für 1Kön 2 dasselbe schliessen? Aber ihre Intervention bei Salomo ist faktisch der Anlass, dass Adonija schliesslich hingerichtet wird. Könnte sich Adonija gegen Salomo durchsetzen, so wäre auch ihre Position als Königinmutter in Gefahr; als Parteigängerin Salomos wäre sie ernsthaft bedroht. Batscheba kommt jedenfalls zupass, dass Adonija schliesslich unschädlich ist.

Fazit: Nach 1 Kön 1 markiert 1 Kön 2, 13–25 die nächste und letzte Stufe von Batschebas Aufstieg. Die Frage, ob sie Adonija bewusst dem König ausgeliefert hat, lässt der Text offen. Faktisch bedeutet Adonijas Tod aber eine Sicherung auch von Batschebas Macht, die unter Salomo weiter wächst, wie dessen respektvolles Verhalten ihr gegenüber zeigt (2,19).

5 Batscheba – drei Stufen einer Karriere

Batscheba macht, wie sie uns in den biblischen Texten vorgestellt wird, eine beachtliche Karriere. In 2Sam 11f. zunächst in ihrer Rolle passiv: sie erduldet und erleidet Davids Handlungen und handelt kaum selber. David setzt die Verbindung zu ihr bewusst ein, um sich ein Entrée in die Jerusalemer Oberschicht zu schaffen, das die gesellschaftliche Basis für die beginnende Dynastie darstellt.

In 1Kön 1 begegnet eine aktive und initiative Batscheba. Zusammen mit Natan führt sie eine Intrige durch, in der David zur Designation Salomos als seines Thronfolgers gebracht wird. Damit vertritt sie ihre eigenen Interessen, denn mit seiner Inthronisation darf sie sich einen erheblichen Zuwachs an

[61] de Vaux 1960, 189.
[62] Würthwein 1985, 22.
[63] Thenius 1873, 16; Würthwein 1985, 22 u.a.
[64] Kittel 1900, 19.
[65] Šanda 1911, 39f.

Macht und Einfluss erhoffen. Die letzte Stufe ihrer Karriere zeigt die Episode von Adonijas Bitte um Abischag 1Kön 2,13–25. Durch Adonijas Tod wird Batschebas Macht als Königinmutter (vgl. 1Kön 2,19) weiter gesichert.

Batscheba mag im Zweiten Samuelbuch nur eine Nebenfigur sein – dennoch gehört sie zu den starken Frauen im Alten Testament und in der Weltliteratur.

Bibliographie

ABOUD, Jehad, 1994, Die Rolle des Königs und seiner Familie nach den Texten von Ugarit (FARG 27).

ANDREASEN, Niels-Erik, 1983, The Role of the Queen Mother in Israelite Society: CBQ 45, 179–194.

BAILEY, Randall C., 1990, David in Love and War. The Pursuit of Power in 2 Samuel 10–12 (JSOT.S 75).

BEN-BARAK, Zafrira, 1991, The Status and Right of the *GŒBÎRÂ*: JBL 110, 23–34.

BENZINGER, Immanuel, 1899, Die Bücher der Könige (KHC 9).

BLENKINSOPP, Joseph, 1966, Theme and Motif in the Succession History (2 Sam 11,2ff) and the Yahwist Corpus: Volume du congrès, Genève 1965 (VT.S 15), 44–57.

BORGER, Rykle, 1956 = 1967, Die Inschriften Assarhaddons, Königs von Assyrien (AfO. Beih. 9).

BORGER, Rykle, 1988, König Sanheribs Eheglück: Annual Review of the Royal Inscriptions of Mesopotamia Project 6, 5–11.

VAN DEN BORN, Adrianus, 1956, Samuel uit de grondtekst vertaald en uitgelegd (BOT IV/1).

VAN DEN BORN, Adrianus, 1958, Koningen uit de grondtekst vertaald en uitgelegd (BOT IV/2).

BOWEN, Nancy R., 2001, The Quest for the Historical *Gebîrā*, in: CBQ 63, 597–618.

BUDDE, Karl, 1902, Die Bücher Samuel (KHC 8).

COGAN, Mordechai, 2000, 1 Kings. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 10).

CONRAD, Joachim, 1983, Der Gegenstand und die Intention der Geschichte von der Thronfolge Davids: ThLZ 108, 161–176.

DIETRICH, Walter / NAUMANN, Thomas, 1995, Die Samuelbücher (EdF 287).

DONNER, Herbert, 1994, Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter im Alten Testament: Ders., Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten (BZAW 224), 1–24.

EDZARD, Dietz Otto, 2004, Geschichte Mesopotamiens. Von den Sumerern bis zu Alexander dem Großen, München (Beck's Historische Bibliothek).

EHRLICH, Arnold Bogomil, 1914 = 1968, Randglossen zur Hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches, Bd. 7: Hohes Lied, Ruth, Kla-

gelieder, Koheleth, Esther, Daniel, Esra, Nehemia, Könige, Chronik, Nachträge und Gesamtregister, Leipzig (reprograph. Nachdr. Hildesheim).

FISCHER, Alexander Achilles, 1989, David und Batseba. Ein literarkritischer und motivgeschichtlicher Beitrag zu II Sam 11: ZAW 101, 50–59.

GALLING, Kurt (Hg.), 1950 [3]1979, Textbuch zur Geschichte Israels, Tübingen.

GARSIEL, Moshe, 1976/77, David and Bathseba: Dor le Dor 5, 24–28, 85–90 und 134–137.

GARSIEL, Moshe, 1993, The Story of David and Bathseba: A Different Approach: CBQ 55, 244–262.

GRESSMANN, Hugo, 1910 [2]1921, Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels (von Samuel bis Amos und Hosea) (SAT 2/1).

HÄUSL, Maria, 1993, Abischag und Batscheba. Frauen am Königshof und die Thronfolge Davids im Zeugnis der Texte 1 Kön 1 und 2 (ATSAT 41).

HALLO, William W. / YOUNGER, K. Lawson (Hg.), 1997, The Context of Scripture, Bd.1: Canonical Compositions from the Biblical World, Leiden/New York/Köln; Dies., 2000, Bd.2: Monumental Inscriptions from the Biblical World, Leiden/Boston/Köln; Dies., 2002, Bd.3: Archival Documents from the Biblical World, Leiden/Boston/Köln.

HENTSCHEL, Georg, 1984, 1 Könige (NEB 10).

HENTSCHEL, Georg, 1990, Der Auftritt des Natan (2 Sam 12,1–15a): J. Zmijewski (Hg.), Die alttestamentliche Botschaft als Wegweisung, FS H. Reinelt, Stuttgart, 117–133.

HENTSCHEL, Georg, 1994, 2 Samuel (NEB 34).

HORNUNG, Erik, 1965, Grundzüge der ägyptischen Geschichte, Darmstadt (Grundzüge 3).

HORNUNG, Erik, 1967 [4]1993, Einführung in die Ägyptologie. Stand, Methoden, Aufgaben, Darmstadt.

IHROMI, 1974, Die Königinmutter und der *ᶜamm haʿarez* im Reich Juda: VT 24, 421–429.

ISHIDA, Tomoo, 1982, Solomon's Succession to the Throne of David – A Political Analysis: Ders. (Hg.), Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays, Winona Lake, IN, 175–187.

ISHIDA, Tomoo, 1991, The Succession Narrative and Esarhaddon‘s Apology: A Comparison: M. Cogan/I. Eph‘al (Hg.), Ah, Assyria ...: Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography, FS H. Tadmor (ScrHie 33), 166–173.

JOÜON, Paul / MURAOKA, Takamitsu, 1996, A Grammar of Biblical Hebrew, Bd. 1: Orthography and Phonetics. Morphology, Bd.2: Syntax. Paradigms and Indices (SubBi 14/1 und 2).

KITTEL, Rudolf, 1900, Die Bücher der Könige (HKAT I/5).

KRATZ, Reinhard Gregor, 2000, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik, Göttingen (UTB 2157).

KRAUSE, Martin, 1983, II Sam 11,4 und das Konzeptionsoptimum: ZAW 95, 434–436.

KUNZ, Andreas, 2004, Die Frauen und der König David. Studien zur Figuration von Frauen in den Daviderzählungen, Leipzig (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 8).

LANGLAMET, François, 1976, Pour ou contre Salomon? La rédaction prosalomonienne de I Rois, I–II: RB 83, 321–279 und 481–528.

MAYER, Walter, 1995, Politik und Kriegskunst der Assyrer, Münster (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens 9).

MCCARTER, Peter Kyle, 1984, II Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary (AncB 9).

MEYER, Eduard, 1893, ²1928 = ⁴1965, Geschichte des Altertums, Bd. 2/1: Die Zeit der ägyptischen Großmacht, Stuttgart/Berlin (reprograph. Nachdr. Darmstadt).

MÜLLNER, Ilse, 1997, Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon (2 Sam 13,1–22) (HBS 13).

MULDER, Martin Jan, 1972, Versuch zur Deutung von *Sokēnēt* in 1. Kön 1,2.4: VT 22, 43–54.

MULDER, Martin Jan, 1987, Koningen, Deel I: I Koningen 1–7 (COT 10).

NICOL, George G., 1987/88, Bathseba, a Clever Woman?: ET 99, 360–363.

NOTH, Martin, 1968, Könige (BK IX/1).

PARPOLA, Simo, 1980, The Murderer of Sennacherib: B. Alster (Hg.), Death in Mesopotamia. Papers read at the XXVIᵉ Rencontre assyriologique internationale (Mes[C] 8), 171–182.

ROST, Leonhard, 1926, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids (BWANT 42).

RUDNIG, Thilo Alexander, 2003, Art. Nathan: ⁴RGG 6, 59f.

RUDNIG, Thilo Alexander, 2006, Davids Thron. Redaktionskritische Studien zur Geschichte von der Thronnachfolge Davids (BZAW 358).

SCHÄFER-LICHTENBERGER, Christa, 1995, Josua und Salomo. Eine Studie zu Autorität und Legitimität des Nachfolgers im Alten Testament (VT.S 58).

ŠANDA, Albert, 1911, Die Bücher der Könige, Halbbd. 1: Das erste Buch der Könige (EHAT 9/1).

SEEBASS, Horst, 1974, Nathan und David in II Sam 12: ZAW 86, 203–211.

SEEBASS, Horst, 1980, David, Saul und das Wesen des biblischen Glaubens, Neukirchen-Vluyn.

SEILER, Stefan, 1998, Die Geschichte von der Thronfolge Davids (2 Sam 9–20; 1 Kön 1–2). Untersuchungen zur Literarkritik und Tendenz (BZAW 267).

VAN SOLDT, Wilfred Hugo, 1991, Studies in the Akkadian of Ugarit: Dating and Grammar (AOAT 40).

STOEBE, Hans Joachim, 1986, David und Uria. Überlegungen zur Überlieferung von 2 Sam 11: Bib. 67, 388–396.

STOEBE, Hans Joachim, 1994, Das zweite Buch Samuelis. Mit einer Zeittafel von A. Jepsen (KAT VIII/2).

THENIUS, Otto, 1849, ²1873, Die Bücher der Könige (KEH 9).

THENIUS, Otto / LÖHR, Max, 1842, ³1898, Die Bücher Samuelis (KEH 4).

de Vaux, Roland, 1960, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, Bd. 1: Fortleben des Nomadentums, Gestalt des Familienlebens, Einrichtungen und Gesetze des Volkes, Freiburg/Basel/Wien; Ders., 1962, Bd. 2: Heer und Kriegswesen, Die religiösen Lebensordnungen, Freiburg/Basel/Wien.
Veijola, Timo, 1975, Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung (AASF/B 193).
Vermeylen, Jacques, 2000, La loi du plus fort. Histoire de la rédaction des récrits davidiques de 1 Samuel 8 à 1 Rois 2 (BEThL 154).
Waltke, Bruce K. / O'Connor, Michael Patrick, 1990, An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, Winona Lake, IN.
Wellhausen, Julius, 1876/77, ^{3}1899 = ^{4}1963 Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin.
Willi-Plein, Ina, 1995, Frauen um David. Beobachtungen zur Davidshausgeschichte: M. Weippert / S. Timm (Hg.), Meilenstein, FS H. Donner (ÄAT 30), 349–361.
Wolf, Walther, 1971, Das alte Ägypten, München (dtv Monographien zur Weltgeschichte).
Würthwein, Ernst, 1974, Die Erzählung von der Thronfolge Davids – theologische oder politische Geschichtsschreibung? (ThSt[B] 115) = Ders., 1994, Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk (BZAW 227), 29–79.
Würthwein, Ernst, 1977, ^{2}1985, Das Erste Buch der Könige. Kapitel 1–16 (ATD 11/1).

Summary

As she is presented to us in the biblical texts, Bathsheba has a remarkable career. Initially in 2Sam 11 her role is passive: she endures or suffers David's actions and hardly acts herself. David consciously establishes a connection to her in order to procure an entrée into the upper classes in Jerusalem, which constitutes the social basis for the emerging dynasty.

In 1Kings 1, however, one encounters an active and enterprising Bathsheba. Together with Nathan she carries out a plot whereby David is led to designate Solomon as his heir apparent. Thus she solidifies her own interests, since with his enthronement, she can expect to gain a considerable increase in her power and influence. The final stage of her career features the episode of Adonijah's request for Abishag (1Kings 2:13–25). Here Adonijah's death further secures Bathsheba's power as queen mother (cf. 1Kings 2:19).

Bathsheba may be only a minor character in the Second Book of Samuel, but she is one of the strong women in the Old Testament and in the world literature.

“David Comforted Bathsheba” (2Sam 12:24)

Gender and Parental Bereavement

David Bosworth, Washington DC

Stories matter. They shape our perceptions of the world and ourselves, inform our decision-making, and engage our emotions. People frequently tell stories to convey ideas and information, provoke emotional responses, and modify beliefs and behaviors. Harriet Beecher Stowe’s *Uncle Tom’s Cabin* (1852) inflamed (northern) American opinion against slavery, which decades of abolitionist tracts had failed to do. Abraham Lincoln allegedly identified Stowe as “the little lady who wrote the great book that started this great war.”[1] The recognized power of stories has led to the growth of “entertainment education,” or narrative entertainment programs that can modify beliefs and behaviors of intended audiences.[2] How do stories exercise such power? The power of narrative resides largely in characters. We engage in a story when we care about the characters and what happens to them. When we don’t care about the characters, it is hard to care about what they do or what happens to them (i.e., the plot).

The present essay examines the characterization of Bathsheba in 2Sam 12:13–25. The major problem with discerning the presentation of Bathsheba in these verses is the almost total lack of evidence concerning this minor character. This episode focuses on David and illuminates his character through David’s dialogue with his servants rather than through any explicit contrast with Bathsheba’s reaction. Indeed, Adele Berlin suggests that Bathsheba in 2Sam 11–12 is “not even a minor character, but simply part of the plot.”[3] Therefore, any extended discussion of Bathsheba’s reaction to the death of her firstborn must fill in large narrative gaps. I will seek to fill these gaps by drawing on the scarce textual evidence, the wider biblical understanding of motherhood, and contemporary psychological insights into maternal grief. The first part of the essay will summarize some recent developments in the theory of literary character, including the differentiation of major and minor characters. This discussion will lay a theoretical foundation that will permit me to speak about Bathsheba in the way that I will. The second section will consider how the passage has been used in consolation literature and summa-

[1] Strange 2002, 263–266. Also, the popularity of Stowe’s novel in Britain partly explains why Britain did not assist the South in spite of British need for southern cotton. See Brock, Strange, and Green 2002, 3.

[2] Slater 2002, 157–181.

[3] Berlin 1983, 27.

rize how it characterizes David. The third section will offer a construction of Bathsheba's experience of grief.

1 What is a (minor) character?

The question "What is a minor literary character?" is part of the larger question "What is a literary character?" Most of the answers to this larger question have fallen into two main camps, that we may call respectively "representational" and "formalist." The representational camp holds that characters are imitations of real people.[4] The formalist camp claims that characters are formal features of texts, or (in more extreme language) "black marks on a page."[5] Both positions state seemingly obvious truths, and some scholars have tried to bridge the gap between them by seeking to discern how textual features contribute to readers' constructions of character.[6] Indeed, most formal features of texts (e.g., physical descriptions of characters) depend upon the external information that readers bring to a text. For example, the statement concerning Saul that "from his shoulders upward he was taller than any of the people" (1Sam 9:2, RSV; cf. 10:23) depends on reader's familiarity with height differences in the real world. The "black marks on the page" indicate that Saul has shoulders, just like a real person. In short, narratives employ a mimetic logic that depends on readers' real world knowledge. This observation does not mean that the formalist position should be discarded. The formal features of the text provide readers with the necessary materials to construct characters along representational lines. Readers construct characters by correlating their

[4] Perhaps the most famous example of this theory is the "character criticism" widespread in Shakespeare studies in the late nineteenth and early twentieth centuries. Character critics discussed Shakespeare's characters as if they were real people with offstage lives and coherent psychologies, but often neglected Shakespeare's poetic language and dramatic structure. For discussion and evaluation of this form of criticism, see Taylor 2001, 39–84. The classic example of character criticism is Bradley (1904). It has been widely recognized as one of the greatest works on Shakespeare since its publication in 1903 and has itself become the subject of scholarly commentary. See for example Cooke 1972.

[5] Character criticism was itself much criticized by the New Critics, a formalist school of criticism dominant in Anglophone scholarship in the middle of the twentieth century. The most famous assault on character criticism is Knights (1933). See also Taylor 2001, 58–120. The formalists focused on Shakespeare's language and criticized Bradley as inappropriately psychologizing and moralizing. However, formalists sometimes fell into the same faults they decried in their predecessors, and their attention to language often culminated in mundane observations such as "Macbeth is a statement of evil" (Knights 1933, 34). The expression "black marks on a page" apparently derives from Huxley (1912, 26): "a row of black marks on a page can move a man to tears, though the bones of him that wrote it are long ago crumbled to dust."

[6] For example, Phelan 1989; Gerrig / Allbritton 1990; Mead 1990; Rimmon-Kenan 1996; Woloch 2003; Bortolussi / Dixon 2003.

prior knowledge and beliefs with textual features. Characters are certainly not the same as real people, but readers process characters encountered in texts in the same ways they process people encountered in life. Indeed, narrative depends on this observation.

I will not here delve into the distinctions between major and minor characters in detail. Most people might acknowledge that some characters seem minor because they have relatively small roles in the story. For example, Nabal appears only in 1Sam 25 within a larger narrative complex that is more focused on the conflict between David and Saul. One measure of "minorness," therefore, is the extent of text in which a character appears. However, extent is relative. If one delimits 1Sam 25 as its own separate narrative, then Nabal appears as a major character within this episode. A further criterion for identifying a character as minor is the function of that character within the larger character system of the story. For example, within the larger of context of David's contest with Saul's house, Nabal serves as a stand-in for Saul. David's relationship with Nabal summarizes and crystallizes David's relationship with Saul. David has performed favors for Nabal (and Saul), but Nabal (like Saul) returns this kindness with cruelty.[7] Still, the narrative may grant significant status to a minor character by temporarily adopting the character's perspective. For example, Nabal identifies David as a runaway servant who has betrayed his rightful master (1Sam 25:10), which offers an interpretation of events at variance with David's perspective. Minor characters like Nabal, Tamar, and Mephibosheth serve as vehicles to illuminate the major characters, but when the narrator tells part of the story from their point of view, they receive temporary access to the center of the stage.[8]

If we accept that readers use knowledge external to the text to build an image of a character from textual features, then we might be curious to know how this cognitive process works. Some researchers, mostly in the social sciences, have investigated reader responses to texts in an effort both to discern this process and to describe the effects that texts have on readers. This scientific research has extended reader-response theory into an empirical study that provides significant insights into how and why stories matter. These investigations also produce insights that may help literary scholars think about the nature of literature, its effects on readers, and how these effects are achieved.

Human cognition, memory, and imagination all depend on simulation. Imagining future events draws on the same regions of the brain involved in memory. Memory is constructive and episodic, which allows us to draw on past experience to imagine possible future scenarios. If our memory were more like a strict record of past experience, then our recall of the past would

[7] For detailed discussion of 1Sam 25 within the Saul-David narrative, see BOSWORTH 2008, 70–117.

[8] WOLOCH (2003) explores the tension between the narrative focus on major characters and the interest in minor characters, who (like Nabal) may temporarily take center stage.

not allow us to construct future possibilities. Indeed, savants with exceptional past recall typically suffer from poor coping skills.[9] Since our memory is constructive, we can recombine elements of past experiences in order to imagine future scenarios that have no exact replica in memory. This feature of the human mind may be part of what makes narratives possible and useful. Through storytelling, one individual's experience may be communicated to another. Our knowledge of the experiences of others becomes part of the knowledge base we employ in our own decision-making.[10] Similarly, fictitious stories also stock memory with information that is stored in the same way as non-fictional stories. Indeed, people sometimes have difficulty separating fact and fiction.[11] Children's stories can become politically controversial precisely because people worry about the ideas and information that stories impart to readers.[12]

Stories cannot impact people unless people pay attention to the story and become engaged in it. Characters appear to be a significant part of what readers find engaging about stories. Psychological experiments indicate that we keep close track of characters while seeking to understand stories, and especially of the protagonist, "and especially of his or her active goals."[13] People employ the simulating function of memory and imagination in an effort to reconstruct the circumstances and motives of characters and take "either an observer (outside) or field (inside) position" with respect to the character.[14] Indeed, readers can get so caught up in a story and its characters, that they forget (or stop caring) about the formulaic nature of many narratives. An audience may feel genuine suspense about whether the protagonist of a television series will live or die, even though they know that protagonist cannot die, since that would end the series.

The above observations indicate that readers engage characters and make sense of them in much the same way they make sense of real people. It remains to briefly note some processes by which readers construct their perceptions and evaluations of characters. Readers respond to stories by filling in gaps and engaging in participatory responses. The first involves information, but the second is more emotional and evaluative. A gap is any information

[9] Boyd 2009, 157.

[10] Boyd 2009, 166.

[11] Strange (2002, 263–286) documents how encounters with fictional stories can modify the minds of readers. Bartolussi / Dixon (2003, 153) likewise claim that readers cannot reliably distinguish between what a text says about a character from what they have themselves supplied. Readers can hold in working memory only selected information about characters derived from texts, and then fill in gaps in the text to maintain an image of the character that is consistent with their selective memories.

[12] DelFattore 2002, 131–55.

[13] Boyd 2009, 158.

[14] Boyd 2009, 158.

that a reader might like to know that the text does not provide.[15] The scope of what a text does not say is practically infinite, and many gaps are trivial. For example, what Abraham was wearing while he prepared to sacrifice his son is a gap, but not one that the reader must fill (unless the reader seeks to represent the story in visual form, like a movie or painting). However, Abraham's emotions and beliefs constitute gaps which readers necessarily fill as they strive to make sense of the story. When Abraham tells his servants "We will be back," he is either lying (because he expects his son to die) or telling the truth (because he expects his son to somehow be spared). How a reader understands this statement has an enormous impact on how the reader interprets the text. As observed above, readers bring external knowledge and beliefs to the texts they read, and they employ this external information to fill the gaps in the narrative, especially as they strive to understand character motivations. Scholars have also recognized another reader process called participatory response, or p-response.[16] A reader's p-responses arise from emotional involvement in the narrative. For example, sensations of shock or suspense as a result of plot developments are p-responses. Similarly, a reader may be moved to empathy first for the love-sick Amnon, then recoil at his criminal conduct and shift empathy to Tamar. These shifting identifications with characters (related to shifting focalization or point of view) are also p-responses. Finally, when readers pass judgments about the moral qualities of characters, they engage in p-responses. Discussions of whether King David is a pious hero or a criminal usurper focus on p-responses.[17] In short, gap-filling is an inferential process of supplying information missing in the text, but p-responses are the mental and emotional consequences of reading a text.

The analysis of human responses to stories can illuminate how and why stories matter. The death of David and Bathsheba's firstborn is a significant text for some bereaved parents, and it can have both therapeutic and hurtful effects, depending on who is reading it and how.

2 Bereaved Parents and 2Sam 12:13–25

A parent who has experienced the death of a child may be drawn to the story of David's reaction to the death of Bathsheba's firstborn. The text may provoke a range of p-responses and gap-filling on the basis of a reader's personal experience of child death. Bereaved parents Harriet Sarnoff SCHIFF and Harold KUSHNER both include references to the story of David's reaction to the death

[15] The phenomenon of gaps and gap-filling have been significant aspects of reader-response criticism. For discussion of gapping within biblical scholarship, see STERNBERG 1987, 186–229. See also the criticism of Sternberg in BAL 1986, 30–44; 1987, 18–20, 26–28.

[16] See GERRIG 1993; POLICHAK / GERRIG 2002; OATLEY 2002.

[17] On recent evaluations of King David, see BOSWORTH 2006.

of Bathsheba's firstborn at the beginning of their works on suffering. Both Schiff and Kushner experienced the death of a young son following a long illness. Kushner explains that he knew shortly after his son's diagnosis that he would eventually write a book about how he had gone on living after his son's death. He imagined the dedication page to his son Aaron, with a quote from the Bible: "Absalom my son! Would that I had died instead of you!"[18] About a year and a half after his son's death, however, Kushner changed his mind about the biblical quote. He came to prefer the story of David's reaction to the death of Bathsheba's firstborn because "I had gone beyond self-pity to the point of facing and accepting my son's death."[19] Schiff's *The Bereaved Parent* also begins with this biblical story. At her son's funeral, Schiff did not want a eulogy by a Rabbi who did not know her son well, and she did not need to be reminded of what she had lost. She asked only that the Rabbi select an appropriate biblical text to read. The Rabbi chose this same narrative. And Schiff interprets the story the same way Kushner does: "The wise king had come to a truth that countless parents in their pain have also found. The living must go on with life."[20] In contrast to the significance of this story for bereaved parents, this passage has received relatively little attention from scholars.[21] In terms of plot, the passage is not critically important for the remainder of the David story. The death of the infant and the birth of Solomon connect to the larger narrative, but the extensive description of David's reaction to the sickness and death of his son does not.[22] Furthermore, commentators may be disinclined to discuss at length a passage that seems to present God as a punishing child-killer.

Kushner and Schiff uphold King David's behavior in 2Sam 12:15–25 as a model of mourning, bereavement, and the acceptance of death. But the reaction of David's servants is not so sanguine. They express the confusion of many readers of the story when they ask, "What is this thing you have done?" David's response indicates that he does indeed think that, in Schiff's words, "the living must go on with life," but there is not much evidence that he found this wisdom through mourning. In its context, this story seems not to be designed to give comfort to grieving parents. Parents may find that the sense of guilt that often follows their loss intensifies their pain and interferes with the

[18] Kushner 1981, 145; see 2Sam 18:33.

[19] Kushner 1981, 146.

[20] Schiff 1977, 1.

[21] For detailed discussion of the passage apart from commentaries, see Gerleman 1977; Hentschel 1991; Sharon 1999; Pyper 2002; Roberts 2004; Nutkowicz 2004. The passage receives some attention in Brueggemann 1969; Ackerman 1990; Chapman 2004.

[22] The brief note about Solomon's birth has received considerable attention. The main interest has been the meaning of the names Solomon and Jedidiah and the relationship indicated between Solomon and Yhwh, especially whether the text indicates God's preference for Solomon as heir to David's throne. See Wyatt 1985; Noll 1997, 64–75; Rudnig 2006, 52–62; McKenzie 2008.

possibility of either accepting their loss or of living again.[23] Nathan claims that Bathsheba's firstborn son dies because of David's crimes of adultery and murder. The narrative may therefore seem to uphold the notion that children die because their parents have sinned. However, KUSHNER and SCHIFF reject the notion that children die for their parent's faults.[24] Furthermore, David does not actually mourn his son as these bereaved readers appear to imagine. Readers naturally want to see David's fasting, weeping, and other behaviors as acts of mourning. His servants assume that he is lamenting the illness of his son and therefore try to conceal from David the actual death of the child. They expect his mourning to intensify. Instead, when he learns of the child's death, David abruptly gets up, washes, anoints himself, changes, worships, and eats. These actions appear the exact opposite of mourning.

Scholars have rightly noted that David does not mourn at all, but petitions God for the life of the child.[25] When his petition fails (as evidenced by the death of the child), David terminates his supplication and returns to his normal life. Bereaved parents drawn to the story understandably overlook David's guilt and interpret his behavior as mourning. KUSHNER and SCHIFF are drawn to the text by their experience of grief, and their motives and experience influence their gap-filling and interpretation. But David does not mourn the child. Like David's servants, readers may wonder about David's peculiar behavior. Elsewhere I have developed the claim that this episode characterizes David as resilient.[26] In the context of bereavement, resilience refers to one common trajectory following loss. Some individuals resume their normal lives very quickly after the loss of a loved one. They may feel sadness, but do not show symptoms of depression and continue to be highly functional at work and in relationships. Resilience contrasts with recovery, in which a person experiences symptoms of depression and decreased functioning, but gradually recovers functionality.[27] Some people experience prolonged grief, which involves extreme and prolonged sorrow, depression, and poor functioning. Individuals who show resilience following loss may be labeled as uncaring or cold, but those showing similar resilience following trauma may be perceived as heroic and strong.[28] However, resilience is neither pathological nor super-

[23] FINKBEINER 1996, 130–141; SANDERS 1998, 63–78; BECVAR 2001, 51–53; MURPHY 2008, 381, 387–388.

[24] KUSHNER 1981, 11–12, 97–124; SCHIFF 1977, 33–44.

[25] MCCARTER 1984, 301, NUTKOWICZ 2004, 106.

[26] BOSWORTH forthcoming.

[27] The concept of resilience requires the contrasting concept of recovery. The starting point for thinking about resilience "is a recognition that for all kinds of adverse experiences there is immense variation in how people respond. Some individuals appear to succumb to the most minor stresses, whereas others seem to cope successfully with the most terrible experiences. The latter phenomenon is what is generally viewed as resilience." RUTTER 2003, 489. See also LUTHAR / ZELAZO 2003. For further scholarship on resilience, see TAYLOR / WANG 2000; SCHOON 2006; GROTBERG 2003.

[28] BONANNO 2004, 24.

human. It is a relatively common human reaction to trauma and bereavement. Approximately one-half of bereaved people display resilience. The remainder of bereaved people manifests recovery or prolonged grief.[29]

David's resilience contrasts with Bathsheba's recovery. David himself identifies his piety as the source of his resilience: "While the child lived, I fasted and wept for I said, 'Who knows? Yhwh may be gracious to me and the child may live.' But now he is dead. Why then should I fast? Can I bring him back again to me? I will go to him, but he will not return to me." (2Sam 12:22–23) He petitions God in the hope of mercy, but when death indicates the finality of divine judgment, he readily accepts the divine will. This reading of David's behavior coheres with the presentation of David's character elsewhere. In times of adversity, the narrative shows David turning to God and willing to accept even negative outcomes if they accord with the will of God (1Sam 24:7; 26:9–11; 2Sam 15:25–26; 16:12).

Kushner and Schiff uphold David's resilient reaction to the death of his son as a model for grieving parents. They thereby uphold resilience as preferable to recovery. This preference is problematic because not all bereaved persons respond to grief with resilience, and consolation literature often upholds models of bereavement that do not correspond to the experiences of many bereaved people. Consequently, bereaved people may suffer doubts and suspicions about whether their grief reactions are appropriate and whether they are coping adequately. Furthermore, others may similarly question their behavior following loss.[30] As indicated above, recovery and prolonged grief are also common reactions. Parents experiencing non-resilient trajectories of grief may thereby be led to think that they are somehow not grieving correctly, or lack the strength of someone like David. Rigid expectations about "proper" grieving behavior can create a sense of inadequacy and disappointment and can complicate grief. The diverse trajectories following bereavement indicate that grieving persons can not be held to a single standard. Recovery is as normal and acceptable as resilience.

3 Bathsheba's Grief

Unlike David, Bathsheba appears to manifest recovery rather than resilience.[31] The narrative focus on David allows Bathsheba's experience to be

[29] Bonanno / Boerner / Wortman 2008.

[30] Bonanno 2009, 3–4, 22.

[31] Some scholars have read Bathsheba as the sexual aggressor who seduces David in order to advance her own social position. According to this reading, Bathsheba may be as resilient as David. Nicol (1988) suggests that Bathsheba finds compensation for her deceased child in her marriage to David. Kline (2003, 61) claims "that Bathsheba's desire for motherhood causes her to exploit her sexual allure as a temptress in order to gain her objective, which involves adultery with the king; yet her actions are excused by the implied narrator." These readings imply a Bathsheba who is a

only vaguely hinted at by way of contrast with David. Where is Bathsheba while David is prostrating himself, fasting, and praying? Is she trying to breast feed her sick infant? The story does not inform us of her activities during the child's illness or her reaction to David's behavior. She enters into the story only in its conclusion:

David comforted Bathsheba his wife. He went into her and lay with her and she gave birth to a son. She named him Solomon, and Yhwh loved him. He sent by the hand of Nathan the prophet and named him Jedidiah on account of Yhwh. (2Sam 12:24–25)

From this scrap of information, how may a reader construct Bathsheba's experience? And why would one want to? These questions return to p-responses and gap-filling. Some readers have p-responses that move them to consider Bathsheba's grief. For example, Bathsheba's unstated experience may be of interest to a grieving mother. Schiff follows the narrative focus on David, but she might have identified with Bathsheba as another bereaved mother. Any grieving mother (or anyone who cares for such a mother) may be curious about Bathsheba in this episode. Additionally, a reader concerned for how the passage is used in consolation literature may wish to highlight Bathsheba's recovery as an alternative grief trajectory from David's resilience. Anyone interested in investigating minor characters or neglected aspects of the text may prefer to focus on Bathsheba rather than David. Once one decides to focus on Bathsheba, one has no choice but to engage in gap-filling to flesh out the minimal indications of the text. As noted above, gap-filling is a necessary and inevitable activity in the process of reading (even if one focuses on David in this episode), but careful interpretation requires recognizing when and how we fill gaps.

3.1 Textual Features

The narrative rarely refers to Bathsheba by name, and here refers to her as the wife of David rather than Uriah. Within 2Sam 11–12, the text identifies Bathsheba by name only twice (11:3 and 12:24). Otherwise, she is referred to with the common noun "woman/wife" fourteen times. Near the beginning of the story, she is a nameless "woman"' (11:2[bis],3,5). The other ten of these fourteen occurrences identify her as someone's wife. She is identified as the "wife of Uriah the Hittite" (11:3, 26; 12:10,15; pronoun suffix in 11:11; 12:9) or the wife of David (pronoun suffix in 11:27; 12:9,10,24). The text rarely employs Bathsheba's name and prefers to identify her by her intimate relationships to

female version of a scheming and resilient David. Like most commentators, I prefer to read Bathsheba as generally passive in 2 Samuel 11–12. See, for example Cazeaux 2003, 223; Wénin 2008; Jacobs 2009. These authors see Bathsheba as more active in 1 Kings 1–2.

men.[32] This pattern indicates her role as a minor character who serves as a kind of prop like the lamb in Nathan's parable. Most striking in this pattern of relational terms are the instances connecting her to Uriah even after she has become the wife of David in 11:27. Something significant happens in the episode narrating the birth and death of Bathsheba's firstborn. At the beginning of the pericope, she is "the wife of Uriah" (12:15) even as she bears David's child, but after the child dies, she is the wife of David (12:24), and identified by name. She is never again called the wife of Uriah. The shift between 12:15 and 12:24 seems suggestive, although its precise significance remains obscure. It may be a subtle suggestion that the paternity of the deceased child was doubtful, but Solomon's is not. It may indicate a growing attachment between David and the woman whom he originally had no intention of marrying.

The simple expression "David comforted Bathsheba his wife" seems fraught with potential meanings considering the possible reactions of couples to the death of an infant. Shimon Bar-Efrat understands the expression to indicate a development in the intimacy of the relationship between David and Bathsheba: "Die Beziehung Davids zu Batscheba hat aufgehört, egoistisch und ausbeuterisch zu sein: Jetzt ist er ihren Gefühlen gegenüber aufmerksam, und seine sexuelle Beziehung mit ihr soll sie trösten und ihr ermöglichen, ein Kind anstelle des verstorbenen zu bekommen."[33] This reading accords with the textual affirmation that David comforted Bathsheba if the sentence is understood as the narrator's statement of the story world reality. David, whose resilience precludes the need for comfort, is available to offer comfort to the recovering Bathsheba. His consolation (in the form of sex and pregnancy) is effective. However, the statement may be read as free indirect discourse. In free indirect discourse, a statement by the narrator reflects the perspective of a character rather than the narrator. Often, the views of the narrator and a character blend in free indirect discourse. Hebrew narrative employs free indirect discourse most often following the particle הנה.[34] As an example of free indirect discourse, the expression "David comforted Bathsheba his wife" reflects David's perception rather than Bathsheba's experience. Bathsheba's experience of the death of her child remains obfuscated by the narrator here as throughout 2Sam 11–12. She may be grieving, but one may question whether David's "comfort" is effective.

The external knowledge that drives gap-filling may be derived from other biblical texts and the modern experience of maternal grief. Based on the experiences of women bereaved of an infant, one may suspect that Bathsheba did not experience David's sexual overtures as comforting. The implication that Bathsheba manifests grief unlike the resilient David seems plausible

[32] Petter 2004.
[33] Bar-Efrat 2009, 121. Similarly, Kline (2003, 65) reads David's comfort as "implying his recognition of her grief even as he values her concern with motherhood."
[34] Sternberg 1987, 52–53; Berlin 1983, 62–63.

given the textual notice of her sorrow (even if it is free indirect discourse) and the typical grief reactions of bereaved mothers.

3.2 Biblical Context of Motherhood

Bathsheba's loss can be inferred from the cultural significance of motherhood and male children in the wider context of the Old Testament. Hebrew narrative presents barren women as unhappy because they have not fulfilled their primary responsibilities to their families and communities (e.g., Rachel in Gen 30:1 [cf. v. 23]; Hannah in 1Sam 1). Bathsheba does not suffer from infertility, but these stories indicate the cultural importance of motherhood and the preference for male children. When Bathsheba's firstborn dies, she looses a son and her status as mother of a son. Dietmar Neufeld draws on anthropological research on barren women in modern patriarchal cultures to elucidate the meaning of barrenness in ancient Israel. A childless woman may experience "emotional distress, self-doubt and alienation, ostracism and harassment by kin and neighbors, and, in a polygynous setting, the threat of remarriage or divorce, and verbal and physical violence."[35] Her identity as a woman, and even a human, may be questioned. One modern Egyptian woman compared a childless woman to a cow that gives neither milk nor calves: it is a useless drain on household resources.[36] Biblical narrative includes several stories of women who perceive their barrenness as a serious stigma, and who come into conflict with others. Sarah uses her maidservant to become a mother, but Hagar's reproductive success drives a wedge between the two women (Gen 16:4–5). Hannah suffers similar provocations from her co-wife concerning her barrenness (1Sam 1:6), and her husband's love is inadequate comfort (1Sam 1:8). Rachel and Leah compete with each other to have more children (Gen 30). Poetic texts reinforce this image of the high status of mothers and the low status of childless women. Ps 128 compares a wife to a fruitful vine and children to new shoots, but a barren woman is "desolate" (Isa 54:1), and she is categorized as a disadvantaged person (1Sam 2:5; Ps 113:7–9; Job 24:21). With the death of her firstborn son, Bathsheba looses the significant status that motherhood conferred.

The preference for male children over female children is common in patriarchal cultures. Evolutionary psychologists have sought biological reasons for this widespread cultural phenomenon.[37] The preference for male children in ancient Israel is clear from the several birth narratives in the Old Testament, all of which involve the births of male children. The births of daughters are almost never mentioned (but cf. Dinah in Gen 31:21).

[35] Neufeld 2006. See also Liamputtong 2007.
[36] Neufeld 2006, 134.
[37] Hrdy 1999, 318–350.

With the deceptively simple expression “David comforted Bathsheba his wife” followed by the birth of Solomon, the narrator maintains the economy of words typical of biblical storytelling. The biblical narrative here allows the reader to bring external information to imagine the possibilities that underlie these few words. A reader may consider the biblical context noted above to more fully appreciate what Bathsheba lost when her son died. A reader familiar with modern research on bereavement may use this information to imagine the nature of the interaction between David and Bathsheba indicated in the text “David comforted Bathsheba his wife.”

3.3 Psychology of Bereavement

Men and women do not respond to loss in the same ways. The differences in grieving between fathers and mothers often leads to complications in the marital relationship, although these marriages are not highly likely to end in separation or divorce.[38] These marital problems may be intensified by the mistaken assumption that parents who suffered the same loss should experience the same grief. Since mothers and fathers react differently to perinatal death, the shattered expectation of common grief may lead to a typical pattern of misunderstanding:

“Wives often find it difficult to understand why their husbands are not grieving as intensely as they are. Husbands are equally baffled about the greater intensity and duration of the wife’s grief reactions. Typical patterns of male inexpressiveness and coping behavior often lead to a particular misunderstanding among wives. Husbands often find it difficult to grieve openly, and many husbands report that they fear expressing their grief because their wife often responds by crying, and it appears to create additional pain for the wife…. Consequently, a wife often misinterprets her husband’s lower levels of grief and his reluctance to talk about the loss as evidence that he does not care about her or about their dead infant….A husband…often misinterprets the greater intensity and duration of his wife’s grief reactions as evidence that she is “going crazy.” Husbands also misinterpret open communication with the partner about the loss as creating more pain for each other, instead of viewing it as a potentially helpful opportunity to experience mutual support and understanding.”[39]

[38] Although many couples bereaved of an infant experience marital problems, only about 2% to 13% of such coupes divorce within seven years of the loss, and these few suffered serious pre-loss difficulties. In the 1960s and 1970s, estimates had placed the divorce rate among bereaved couples as high as 70% to 90%, but empirical evidence has not supported these high estimates. See Wing et al. 2001, 67.

[39] Wing et al. 2001, 68. The above quote excludes the extensive documentation included by the authors. Also, the above observations are based almost entirely on contemporary subjects of European descent in Great Britain, North America, and Australia. See also McGoldrick 2004.

In addition to incongruent grieving, sexual dysfunction may further complicate the marital relationship of bereaved parents. Couples may abstain from sex because it is a reminder of how the deceased child was conceived, they fear pregnancy and possible further loss, or sexual pleasure seems inconsistent with grief. They may also be exhausted from grief-related fatigue or depression. However, men and women may feel differently about sexual relations following bereavement. Fathers often find sexual intercourse comforting while mothers often loose interest in sex.[40] David's method of consoling Bathsheba is to father another child with her. The evidence suggests that Bathsheba may not have experienced this sexual advance or subsequent pregnancy as comforting. David is typically self-interested in his relationships with women, and the "comfort" he offers Bathsheba may be no exception.

Bathsheba's emotional response to sex in not noted, but her pregnancy is. She gives birth to another son whom she names Solomon. Rosemary Mander remarks that "the question of a subsequent pregnancy invariably arises when health care providers consider perinatal loss."[41] Solomon's name may be interpreted to mean "his replacement." The text raises a prospect that many people find abhorrent: that a new child may somehow "replace" a deceased child. While individuals are irreplaceable, the roles that individuals fill can be occupied by others. In the case of spousal bereavement, although "remarriage cannot replace the person who has died, it can replace many of the features of the married state which might be particularly missed—the status it confers, sexual relations, companionship, and in traditional societies a domestic or provider role."[42] Although most modern mothers are reluctant to become pregnant again after a stillbirth, other parents may find that producing a healthy child after a suitable period facilitates resolution of the prior grief. Maternal grief over miscarriage may be eased by a subsequent live birth, although women who have previously experienced perinatal loss experience high anxiety during subsequent pregnancy.[43] The text offers no indication of Bathsheba's grief following the death of this first child or whether her next child assuages her sorrow. The focus of the text is firmly on David.

Bathsheba may have found David's "comfort" deeply discomfiting. David may have desired sex largely for his own benefit and mistakenly imagined that Bathsheba would find sex as comforting and desirable as he did. Like other bereaved mothers, Bathsheba may have preferred to eschew sexual

[40] Wing et al. 2001, 66–67.

[41] Mander 2006, 196.

[42] Archer 1999, 126. Isaac finds comfort in his marriage to Rebecca following his mother's death (Gen 24:67), perhaps in part because Rebecca filled some of the maternal roles vacated by the death of Sarah.

[43] Archer 1999, 193–194, Callister 2006, 230–231. Some researchers have spoken of "replacement child syndrome," but this syndrome is based largely on a single case study of a child conceived to replace a dead sibling. A child conceived to replace an idealized deceased sibling may be unfavorably compared to the deceased. See Ogelthorpe 1989.

relations and suffered heightened anxiety during and after her second pregnancy. Modern studies of bereavement have discovered gender differences in the grief of fathers and mothers that can lead to mutual misunderstanding between couples. If the parents also experience divergent grief trajectories (like David's resilience and Bathsheba's recovery), then their mutual misunderstandings may multiply.

4 Conclusion

Stories matter. The particular story of the death of Bathsheba's firstborn matters to Kushner and Schiff because they find in David's response a model of resilience that enables bereaved parents to accept that "the living must go on with life."[44] However, other readers may identify with David's servants who question his behavior as strange and unusual. The living must indeed go on with life, but many bereaved persons experience a period of significant grief and impaired functioning before gradually recovering. Bathsheba evidently experiences recovery rather than resilience, as the statement that "David comforted Bathsheba" (2Sam 12:24) implies. The text suggests a contrast between the grief responses of David and Bathsheba. The narrative focus on David indicates that David is of more interest than Bathsheba. It does not mean that

David's resilience is somehow better than or preferable to Bathsheba's recovery, as Kushner and Schiff seem to suggest by their inattention to Bathsheba.

Bibliography

Ackerman, James S., 1990, Knowing Good and Evil. A Literary Analysis of the Court History in Samuel 9–20 and 1 Kings 1–2: JBL 109, 41–64

Archer, John, 1999, Nature of Grief. The Evolution and Psychology of Reactions to Loss, London.

Bal, Mieke, 1986, Femmes imaginaires. L'ancient testament au risqué d'une narratologie critique, Paris.

Bal, Mieke, 1987, Lethal Love. Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories, Bloomington, IN.

Bar-Efrat, Shimon, 2009, Das Zweite Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar, trans. Johannes Klein (BWANT 181).

Bartolussi, Marisa, and Peter Dixon, 2003, Psychonarratology. Foundations for Empirical Study of Literary Response, Cambridge a.o.

Becvar, Dorothy S., 2001, In the Presence of Grief. Helping Family Members Resolve Death, Dying, and Bereavement Issues, New York, NY.

Berlin, Adele, 1983, Poetics and Interpretation of Biblical Narrative, Sheffield.

[44] Schiff 1977, 1.

BONANNO, George A., 2009, The Other Side of Sadness. What the New Science of Bereavement Tells Us about Life after Loss, New York, NY.
BONANNO, George A., 2004, Loss, Trauma, and Human Resilience. Have We Underestimated the Human Capacity to Thrive After Extremely Aversive Events?: American Psychologist 59, 20–28.
BONANNO, George A., Kathrin BOERNER, and Camille B. WORTMAN, 2008, Trajectories of Grieving, in Handbook of Bereavement Research and Practice: Margaret S. Stroebe et al. (eds.), Advances in Theory and Intervention, Washington, DC, 287–307.
BOSWORTH, David A., 2006, Evaluating King David. Old Problems in Recent Scholarship: CBQ 68, 191–210.
BOSWORTH, David A., 2008, The Story within a Story in Biblical Hebrew Narrative, Washington, DC.
BOSWORTH, David A., forthcoming, Faith and Resilience. King David's Reaction to the Death of Bathseba's Firstborn: CBQ.
BOYD, Brian, 2009, On the Origin of Stories. Evolution, Cognition, and Fiction, Cambridge, MA.
BRADLEY, A.C., 1904, Shakespearean Tragedy, London.
BROCK, Timothy C., Jeffery J. STRANGE, and Melanie C. GREEN, 2002, Power Beyond Reckoning. An Introduction to Narrative Impact: Melanie C. Greene et al. (eds.), Narrative Impact: Social and Cognitive Foundations, Mahwah, NJ, 1–15.
BRUEGGEMANN, Walter, 1969, The Trusted Creature: CBQ 31, 484–498
CALLISTER, Lynn Clark, 2006, Perinatal Loss. A Family Perspective: Journal of Perinatal Nursing 20, 227–234.
CAZEAUX, Jacques, 2003, Saül, David, Salomon. La Royauté et le destin d'Israël, Paris.
CHAPMAN, Stephen B., 2004, Reading the Bible as Witness. Divine Retribution in the Old Testament: PRSt 31, 171–190.
COOKE, Katharine, 1972, A. C. Bradley and His Influence on Twentieth Century Shakespeare Criticism, Oxford a.o.
DELFATTORE, Joan, 2002, Controversial Narratives in the Schools. Content Values, and Conflicting Viewpoints: Melanie C. Greene et al. (eds.), Narrative Impact. Social and Cognitive Foundations, Mahwah NJ, 131–155.
FINKBEINER, Ann, 1996, After the Death of a Child. Living with Loss Through the Years, New York, NY.
GERLEMAN, Gillis, 1977, Schuld und Sühne. Erwägungen zu 2. Samuel 12: FS Walther Zimmerli, Göttingen, 132–139.
GERRIG, Richard J., 1993, Experiencing Narrative Worlds. On the Psychological Activities of Reading, New Haven, CT.
GERRIG, Richard J. / David W. ALLBRITTON, 1990, The Construction of Literary Character. A View from Cognitive Psychology: Style 24, 32–43.
GROTBERG, Edith Henderson (ed.), 2003, Resilience for Today. Gaining Strength from Adversity, Westport, CT.

Hentschel, Georg, 1991, Davids ungewöhnliches Verhalten (2 Sam 12,15b–25): Wilhelm Ernst / Konrad Feierreis (Hg.), Denkender Glaube in Geschichte und Gegenwart. Festschrift aus Anlass der Gründung der Universität Erfurt vor 600 Jahren und aus Anlass des 40jährigen Bestehens des Philosophisch-Theologischen Studiums, Leipzig, 203–215.

Hrdy, Sarah Blaffer, 1999, Mother Nature. A History of Mothers, Infants, and Natural Selection, New York, NY.

Huxley, Julian, 1912, The Individual in the Animal Kingdom, Cambridge a.o.

Jacobs, Mignon R., 2009, Mothering a Leader. Bathsheba's Relational and Functional Identities: Cheryl A. Kirk-Duggan and Tina Pippin (eds.), Mother Goose, Mother Jones, and Mommie Dearest. Biblical Mothers and Their Children, Atlanta, GA, 67–84.

Kline, Lillian, 2003, From Deborah to Esther. Sexual Politics in the Hebrew Bible, Minneapolis, MN.

Knights, L. C., 1933, How Many Children Had Lady Macbeth? An Essay in the Theory and Method of Shakespeare Criticism, Cambridge.

Kushner, Harold S., 1981, Why Bad Things Happen to Good People, New York, NY.

Liamputtong, Pranee, 2007, Situating Reproduction, Procreation and Motherhood within a Cross-Cultural Context. An Introduction: Pranee Liamputtong, Reproduction, Childbearing and Motherhood. A Cross-Cultural Perspective, New York, NY, 3–34.

Luthar, Suniya S. / Zelazo, Laurel Bidwell, 2003, Research on Resilience. An Integrative Review: Suniya S. Luthar (ed.), Resilience and Vulnerability. Adaptation in the Context of Childhood Adversities, Cambridge a.o., 510–549.

Mander, Rosemary, 2006, Loss and Bereavement in Childbearing, London.

McCarter, P. Kyle, 1984, II Samuel (AB 9).

McGoldrick, Monica, 2004, Gender and Mourning: Froma Walsh / Monica McGoldrick (eds.), Living Beyond Loss: Death in the Family, 2nd edition, New York, NY, 99–118.

McKenzie, Steven L., 2008, Yedidyah: Claude Lichtert / Dany Nocquet (eds.), Le Roi Salomon: un héritage en question. Hommage à Jacques Vermeylen, Brussels, 87–97.

Mead, Gerald, 1990, The Representation of Fictional Character: Style 24, 92–104.

Murphy, Shirley A., 2008, Loss of a Child. Sudden Death and Extended Illness Perspectives: Margaret S. Stroebe et al. (eds.), Handbook of Bereavement Research and Practice. Advances in Theory and Intervention, Washington, DC, 375–395.

Neufeld, Dietmar, 2006, Barrenness: Trance as a Protest Strategy: Philip E. Esler (ed.), Ancient Israel. The Old Testament in Its Social Context, Minneapolis, MN, 128–141.

Nicol, George G., 1988, Bathsheba: A Clever Woman?: ExpTim 99, 360–363.

Noll, N. K., 1997, The Faces of David, Sheffield.

Nutkowicz, Hélène, 2004, Propos autour de la mort d'un enfant 2 Samuel xi, 2–xii, 24: VT 54, 104–118.
Oatley, Keith, 2002, Emotions and the Story Worlds of Fiction: Melanie C. Greene et al. (eds.), Narrative Impact. Social and Cognitive Foundations, Mahwah, NJ, 39–69.
Ogelthorpe, R. J. L., Parenting after Perinatal Bereavement. A Review of the Literature: Journal of Reproductive and Infant Psychology 7, 227–244.
Petter, Donna, 2004, Foregrounding of the Designation *ʾēšet ʾÛriyyâ haḥittî* in II Samuel XI-XII: VT 54, 403–407.
Phelan, James, 1989, Reading People, Reading Plots. Character, Progression, and the Interpretation of Narrative, Chicago, IL.
Polichak, James W. / Gerrig, Richard J., 2002, "Get Up and Win!". Participatory Responses to Narrative: Melanie C. Greene et al. (eds.), Narrative Impact. Social and Cognitive Foundations, Mahwah, NJ, 71–95.
Pyper, High S., 2002, Reading David's Mind. Inference, Emotion and the Limits of Language: Alastair G. Hunter / Phillip R. Davies (eds.), Sense and Sensitivity. Essays on Reading the Bible in Memory of Robert Carroll, Sheffield, 73–86.
Rimmon-Kenan, Shlomith, 1996, A Glance Beyond Doubt: Narration, Representation, Subjectivity, Colombus, OH.
Roberts, Kathryn L., 2004, "Who Knows? Yahweh May Be Gracious". Why We Pray: Bernard M. Batto / Kathryn L. Roberts (eds.), David and Zion. Biblical Studies in Honor of J. J. M. Roberts, Winona Lake, IN, 97–110.
Rudnig, Thilo Alexander, 2006, Davids Thron. Redaktionskritische Studien zur Geschichte von der Thronnachfolge Davids (BZAW 358).
Rutter, Michael, 2003, Genetic Influences on Risk Protection. Implications for Understanding Reslience: Suniya S. Luthar (ed.), Resilience and Vulnerability. Adaptation in the Context of Childhood Adversities, Cambridge a.o., 489–509.
Sanders, Catherine M., 1998, How to Survive the Loss of a Child. Filling the Emptiness and Rebuilding Your Life, New York, NY.
Schiff, Harriett Sarnof, 1977, The Bereaved Parent, New York, NY.
Schoon, Ingrid, 2006, Risk and Resilience. Adaptations in Changing Times, Cambridge a.o.
Sharon, Diane M., 1999, When Fathers Refuse to Eat. The Trope of Rejecting Food and Drink in Biblical Narrative: Food and Drink in the Biblical Worlds, Atlanta, GA, 135–148.
Slater, Michael D., 2002, Entertainment Education and the Persuasive Impact of Narratives: Melanie C. Greene et al. (eds.), Narrative Impact. Social and Cognitive Foundations, Mahwah, NJ, 157–181.
Sternberg, Meier P., 1987, The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading, Bloomington, IN.
Strange, Jeffery J., 2002, How Fictional Tails Wag Real-World Beliefs. Models and Mechanisms of Narrative Influence: Melanie C. Greene et al.

(eds.), Narrative Impact. Social and Cognitive Foundations, Mahwah, NJ, 263–286.

TAYLOR, Michael, 2001, Shakespeare Criticism in the Twentieth Century, Oxford a.o.

TAYLOR, Ronald D. / WANG, Margaret C. (eds.), 2000, Resilience Across Contexts. Family, Work, Culture, and Community, Mahwah, NJ.

WÉNIN, André, 2008, Bathsabée, épouse de David et mère de Salomon. Une étude narrative du personage: Claude Lichtert / Dany Nocquet (eds.), Le Roi Salomon: un héritage en question. Hommage à Jacques Vermeylen, Brussels, 207–228.

WING, David G. et al., 2001, Understanding Gender Differences in Bereavement Following the Death of an Infant. Implications for Treatment: Psychotherapy 38, 60–73.

WOLOCH, Alex, 2003, The One vs. the Many. Minor Characters and the Space of the Protagonist in the Novel, Princeton, NJ, a.o.

WYATT, N., 1985, "Jedidiah" and Cognate Forms as a Title of Royal Legitimation: Bib. 66, 112–125.

Zusammenfassung

Erzählungen können Überzeugungen und Verhalten ihres Publikums verändern, und Wissenschaftler verstehen immer besser, wie Geschichten diese Wirkung erzielen. Figuren spielen eine bedeutende Rolle, indem sie Interesse an der Erzählung wecken und Leser dazu bringen, die Ziele der handelnden Personen zu verfolgen, während sie eine Geschichte nachvollziehen. Nach einem Überblick über wichtige Untersuchungen zu dem, was Geschichten bewirken (z.B. das Ergänzen von Leerstellen oder die anteilnehmende Reaktion) untersucht der Artikel, wie die Geschichte vom Tod von Batschebas Erstgeborenem in Literatur zur Trauerbewältigung eingesetzt wurde und wie belastbar der Text David darstellt. Dieser zeigt keinerlei Trauersymptome beim Tod seines Sohnes. Batscheba dagegen scheint Kummer zu empfinden. Der zweite Teil des Artikels versucht Batschebas Erfahrungen, durch eine genaue Analyse des Textes und des Kontextes sowie anhand moderner Studien zu mütterlichem Verlust, zu rekonstruieren. Batscheba litt wohl unter unguten Ahnungen und Angstgefühlen nach Davids sexueller Zudringlichkeit und ihrer daraus folgenden Schwangerschaft. Entgegen dem Gebrauch der Geschichte in Literatur zur Trauerbewältigung zeigt Batschebas Reaktion auf den Tod ihres Säuglings, dass Davids gleichgültige Antwort darauf nicht das einzige Modell für den Umgang mit elterlicher Trauer ist.

Batscheba und der Name ihres Sohnes Salomo

Pekka Särkiö, Helsinki

Allgemein ist der mächtige König Salomo als weiser Tempelbauer bekannt, dessen Regierung eine Friedenszeit für das Volk darstellte: „Juda und Israel lebten in Sicherheit von Dan bis Beerscheba; ein jeder saß unter seinem Weinstock und seinem Feigenbaum, solange Salomo lebte" (1Kön 5,5).[1] Vor diesem Hintergrund ist es nur verständlich, dass man die Bedeutung des Namens „Salomo" herkömmlich von dem Wort für Frieden, „Schalom", hergeleitet hat und Salomo als *pacificus*, also als Friedensmann, deutete.[2]

Eine nähere Betrachtung der Salomo-Historiographie in den Samuel- und Königsbüchern zeigt jedoch, dass die Betonung des großen Wohlstands und des salomonischen Friedens erst durch eine spätere Hand in die Erzählung gekommen ist. Die Thronfolgegeschichte Davids und ihre Fortsetzung in der Salomo-Geschichte zeigen kritische Züge gegen Salomo. Der König häufte für sich Reichtümer an – und zwar auf Kosten seines Volkes. Dieser Sachverhalt steht im Gegensatz zu dem Königsgesetz im Deuteronomium. Zudem ließ er seine ausländischen, fremden Frauen über sich herrschen, die ihn zum Götzendienst verführten (1Kön 11,1–5). Die Deuteronomisten sahen darin den Grund für den Zorn Gottes, für die Aufspaltung des Reichs (1Kön 11,9–11) und die Zerstörung des Tempels (1Kön 9,3–9).[3]

Demzufolge weist die Darstellung Salomos in 1Kön 1–11 kritische Züge auf, die man schon in dem Bericht über die David-Batscheba-Affäre (2Sam 11,1–12,25*) bemerken kann. Der Salomo-kritische Ton der vor-dtr Erzählung in 1Kön 1[4] wird klar greifbar in der List Natans und Batschebas, mit der sie den alterschwachen David dazu bringen, Salomo, dem Kandidaten der Jerusalemer Partei, den Thron zu versprechen.[5] Dagegen ist die aktive Rol-

[1] Mein herzlicher Dank gilt Dr. Heike Dierolf, Dr. Stefan Krauter und Florian Lippke für allerlei Hilfe und Prof. Dr. Walter Dietrich für die Aufnahme dieses Artikels in das vorliegende Buch. Dieser Aufsatz stellt eine ausgearbeitete Fassung meines Kurzvortrags am IOSOT-Kongress, August 2010 in Helsinki dar.

[2] Hertzberg 1956, 260.

[3] Särkiö 1994, 245.

[4] Veijola 1975, 22f.28f.: Die Deuteronomisten versuchen mit dem zugesetzten Abschnitt 1Kön 2,1–9 die politischen Morde Salomos – und die Kritik der vor-dtr Erzählung – durch den angeblichen Rat Davids an Salomo zu überdecken. So auch Wälchli 1999, 104; siehe auch Sweeney 2007, 176.

[5] Würthwein 1985, 25f.: Warum erweckt der Verfasser von 1Kön 1f. „den Eindruck, daß das Königtum Salomos dem Zusammenspiel des intriganten Höflings Natan mit Batseba zu verdanken ist – mit dem Ergebnis, daß die Frau, die als Ehebrecherin in die Erzählungskomposition eingeführt war (2.Sam.11,2ff.), an ihrem Ende das hohe Amt der Königinmutter innehat? Hier kommt offenbar eine Kritik an Salomos König-

le der späteren Intriganten Natan und Batscheba am Anfang der Thronfolgeerzählung nicht so offensichtlich, obwohl schon die breite Ausmalung des Ehebruchs mit Batscheba für Kritik an David und Salomo spricht.

1 Die David-Batscheba-Affäre

Laut der biblischen Erzählung blieb König David in Jerusalem, während die israelitische Armee einen Feldzug gegen die Ammoniterstadt Rabba unternahm. An einem Abend sah der König von seinem Flachdach aus eine sehr hübsche Frau, die in der Nachbarschaft badete.[6] David brachte den Namen der Frau in Erfahrung – es war Batscheba,[7] die Frau seines hethitischen Söldners Urija – und ließ sie holen. Die Frau hatte sich gerade von ihrer Unreinheit gereinigt, und der König schlief mit ihr. Nach einer Weile ließ sie ihm mitteilen: „Ich bin schwanger."[8]

David versuchte den Ehebruch zu verheimlichen, weil dieser vielleicht politische Folgen, sogar für die Thronnachfolge, haben konnte – obwohl zumindest drei ältere Prinzen, Amnon, Abschalom und Adonija, in der Thronfolge vor dem kommenden Kind standen. David zog Urija von der Kriegsfront ab, beorderte ihn nach Jerusalem und erwartete, dass er zu seiner Frau gehen würde, was aber nicht geschah. Urija wollte gegenüber seinen Kriegskameraden und der Bundeslade loyal sein. Dadurch erwies er sich als ein frommer, Jhwh-gläubiger Mann, ganz in Übereinstimmung mit seinem Name Urija: „Jhwh ist mein Licht." War er aber nicht auch etwas naiv und erkannte er nicht die Gefahr, die ihm drohte? Er hätte sich retten können, indem er zu seiner Frau Batscheba gegangen wäre, um den Eindruck zu erwecken, dass sie von ihm schwanger war. Auf der anderen Seite Batscheba: Wäre ihr am Wohl ihres Mannes gelegen gewesen, hätte sie ihn zu sich geholt – sie wusste ja von ihrer Schwangersaft und ahnte gewiss die eventuellen Folgen.

Da Davids Versuche scheiterten, die Folgen des Ehebruches zu verheimlichen, war er gezwungen, Urija mit seinem eigenen Todesurteil an die Front zu

tum zum Ausdruck, wenn auch nicht ausdrücklich, so durch Inhalt und Art der Darstellung." Vgl. Finkelstein/Silberman 2009, 99: „Die Geschichte von Davids Reue für seine Sünde, von der Geburt von Bathsebas Sohn Salomo und dessen Nachfolge auf dem Thron seines Vaters war, wie viele Wissenschaftler bemerkten, eine starke politische Aussage, dazu angetan, den Machtanspruch der salomonischen Linie zu rechtfertigen."

[6] Man fragt sich, ob Batscheba nicht mit der Möglichkeit, vom König gesehen zu werden, gerechnet hat. Vgl. Hertzberg 1956, 254.

[7] Der Name Batscheba bedeutet „Tochter der Vollzähligkeit" und weist auf Fruchtbarkeit hin. Sie war Tochter Eliams, eines weiteren Söldners von David (2Sam 23,34).

[8] Das ist womöglich nicht als Hilferuf, sondern als ein Triumphschrei zu verstehen. Vgl. Blenkinsopp 1966, 52–53; Särkiö 2008, 186.

schicken, wo er im Kampf fiel. Nachdem Batschebas Trauerzeit vorüber war, nahm David sie zur Frau.[9]

2 Der Erstgeborene Batschebas

Batscheba wurde Davids Frau und gebar ihm einen Sohn (2Sam 11,27). Der Prophet Natan kündigte David Gottes Strafe wegen des Ehebruchs an. Das Kind wurde schwer krank und starb, obwohl David Gottes Gnade suchte. In der Erzählung von der Geburt des im Ehebruch gezeugten Kindes fällt jedoch auf, dass die Namensgebung fehlt. In den alttestamentlichen Berichten wird aber normalerweise einem Kind der Name unmittelbar nach seiner Geburt gegeben.

Timo Veijola kommt im Anschluss an Ernst Würthwein in seinem 1979 erschienenen Artikel zu dem Schluss, dass der Abschnitt über das erste, verstorbene Kind (2Sam 11,27b–12,24a) einen sekundären Einschub darstellt, der mit Hilfe einer Wiederaufnahme in den Kontext eingepasst wurde.[10]

Mit diesem späteren Zusatz wollte man die Herkunft Salomos aus einem Ehebruch verschleiern. In der Angabe über die Namensgebung des Kindes (2Sam 12,24) folgt Veijola der femininen Qere-Lesung, nach der Batscheba ihrem Kind den Namen Salomo gab.

Doch was bedeutete der Name, den Batscheba ihrem Sohn gab? Nach Veijola ist der Name von der Pi-Form der Wurzel *slm* „ersetzen“ herzuleiten und bedeutet „sein Ersatz“. Batscheba hatte nämlich „vollen Anlass, ihren erstgeborenen Sohn seinen ‚Ersatz‘ zu nennen, nämlich den Ersatz Urias“.[11] Batscheba habe durch diesen Namen auch die Ehre ihres königlichen Gatten David retten wollen, indem sie den Eindruck erweckte, das Kind sei von ihrem ehemaligen Mann Urija gezeugt.[12]

Meines Erachtens hatte Batscheba keine solch edlen Gedanken. Vielmehr sind die Jerusalemer Kreise – Batscheba mitgerechnet (vgl. 1Kön 1) – von Anfang an bestrebt gewesen, sogar auf Kosten Urijas ihren Kandidaten Salomo auf den Thron zu bringen.[13] Deswegen scheint mir die Erklärung von Salomos Namen als „Urijas Ersatz“ nicht glaubwürdig, und wir müssen nochmals über die Bedeutung dieses Namens nachdenken.

[9] Rudnig 2006, 39 wundert sich, warum Urijas Todesbrief zitiert wird (V. 15), obwohl dessen Inhalt in der Fortsetzung (V. 16f.) klar wird. M.E. liegt die Antwort darin, dass der ehrliche Kriegsführer Joab nicht der List Davids folgte. Er stellte Urija einfach an die Stelle, wo die besonders tüchtigen Krieger standen, und er fiel dort.

[10] Veijola 1979, 231–233.

[11] Veijola 1979, 233.

[12] Veijola 1979, 233.236.

[13] Kunz-Lübcke 2004, 38–39. Er weist auf das aktive Bemühen Batschebas hin, von David schwanger zu werden. Särkiö 2008, 185–187.

3 Salomos Weg auf den Thron mit Hilfe der jebusitischen Kreise

Typisch für die hebräische Erzählkunst wird das Resultat der Thronfolgeerzählung Davids schon in der Episode von Davids Ehebruch mit Batscheba antizipiert. Am Anfang der vor-dtr Thronfolgeerzählung werden die schändlichen Umstände der Geburt Salomos berichtet. Am Ende der Thronfolgeerzählung wird Salomo mit Hilfe der jerusalemischen Kreise zum König erhoben und gesalbt, nachdem er seine Gegner, unter ihnen seinen älteren Bruder und legitimen Thronfolger Adonija, beseitigt und ermordet hat. So zeigt die Thronfolgeerzählung eine klar salomokritische Tendenz.[14]

Die Partei Adonijas bestand aus dem Jhwh-Priester Abjatar und den freien Männern Israels, die den Heerbann unter der Leitung Joabs formten. Zu dieser Partei zählte auch Haggit, die Mutter Adonijas, die jedoch eine passive Rolle spielte. Auf Salomos Seite standen der Priester Zadok, der die kanaanäisch-jerusalemische Religion vertritt. Wichtige Akteure der Partei waren der eigentliche Königsmacher, der Prophet Natan, und die künftige Königsmutter Batscheba, die mit ihrer schlauen Konspiration den altersschwachen David glauben machten, er habe das Königtum Salomo versprochen (1Kön 1,15–31).[15] Zu der salomonischen Partei zählten auch die ausländischen Söldner Davids, seine Leibgarde, die Kreter und Peleter, deren Befehlshaber Benaja war (2Sam 20,23). Batscheba war die Tochter Ammiels, eines Söldners, der im Dienst Davids stand, genau wie der Hetither Urija, ihr Ehemann. Urija hatte offensichtlich ausländische Wurzeln, obwohl er selbst einen Jhwh-haltigen theophoren Namen trug. Somit steht auch Batscheba in Verbindung mit dem Thema der fremden Frauen Salomos, in denen die Deuteronomisten die Ursache für den Zerfall des Königtums sahen (1Kön 11).[16]

Zusammenfassend bekommt man aus der Thronbesteigungserzählung in 1Kön 1–2 das Bild, dass hinter dem Machtantritt Salomos die alten Kreise des jebusitischen Jerusalem, nämlich die ausländischen Söldner Davids, Zadok, der Priester Jerusalems, der Prophet Natan und Batscheba standen. Sie beseitigten Adonija, der in der Thronfolgeordnung vor Salomo stand – und dessen Name bedeutet „Jhwh ist mein Herr“. Aus dieser politischen und religiösen Situation soll nun ein Deutungsversuch für den Namen Salomo unternommen werden.

[14] Würthwein 1985, 25.

[15] Würthwein 1985, 11.

[16] Kunz-Lübcke 2004, 43: „Ohne die Einflussnahme Batschebas auf David wäre Salomo gar nicht erst König geworden und ohne dass die fremden Frauen auf ihn Einfluss genommen hätten, wäre es nicht zum Rückfall in den kultischen Synkretismus und zur Abspaltung der zehn Stämme vom Jerusalemer Königtum gekommen.“ Särkiö 2008, 185–188. Siehe auch Särkiö 2008b, 551–574.

4 Die Bedeutung des Namens Salomo

Die hebräischen Namen weisen oft auf eine Gottheit hin. Diese Möglichkeit werden wir zunächst überprüfen. Othmar Keel hat in seinem großen Jerusalem-Band auf den Sonnenkultus im bronzezeitlichen Jerusalem hingewiesen. „Mit Jerusalem hängt wohl der Gottesname Schalem oder Schalim zusammen, der in der Verbindung Schachar und Schalim die zwei Götter bezeichnet, die sich u.a. in der Morgen- und Abendröte bzw. Morgen- und Abendstern manifestieren."[17] Die Etymologie des Namens Jerusalem könnte deswegen „Gründung des Gottes Schalim" sein. Schalim war die kanaanäische Gottheit der Abenddämmerung, dessen Hypostase der Abendstern, die Venus, war. Der Planet Venus tritt nach dem Sonnenuntergang in Erscheinung und ist dadurch wie ein Bote der Sonne. Der Gott Schalim war offensichtlich in der vorisraelitischen Zeit Schutzpatron und Staatsgottheit Jerusalems.[18]

Was für einen Namen hätten Batscheba und die hinter ihr stehenden Jerusalemer Kreise ihrem Protegé geben können, wenn ein älterer Prinz Adonija „Jhwh ist mein Herr" hieß? Es scheint mir denkbar, dass sie bei der Namengebung auf die altkanaanäische Stadtgottheit Jerusalems anspielen wollten. Darum musste der Sohn Batschebas Salomo heißen.[19] Kein Wunder, dass dieser Name Anstoß erweckte und eine spätere Hand ihm den anderen, orthodoxeren Namen Jedidja, „Liebling Jhwh", geben wollte (2Sam 12,25).[20]

Nach diesem Deutungsversuch des Namens Salomo wird der kritische Unterton der vor-dtr Thronfolgegeschichte noch klarer: Den Thron Davids bestieg der Kandidat des jebusitischen Jerusalem, dessen Name auf den

[17] Keel 2007, § 44.

[18] Koehler-Baumgartner 1985, 404.

[19] Keel 2007, § 221: „[…] den die Jerusalemerin (Bathseba) wahrscheinlich nach dem Stadtgott Schalem Schlomo nennt" (so auch § 334). Ebenso Keel 2007, § 222: „Die Erben seiner [Davids] Macht aber waren nicht seine jud. Landsleute, sondern Salomo, der Sohn Davids und einer Jerusalemerin, dessen wichtigste Parteigänger alteingesessene Jerusalemer Stadtbewohner waren, die […] später unter dem Namen ‚Kanaanäer' als Kontrastgruppe und Negativfolie zum wahren Israel" hingestellt werden. Es sei allerdings nicht ganz klar, wie man den Namen Salomo philologisch von Schalim herleiten sollte. Keel 2007, 125–126.

[20] Vgl. Veijola 1979, 236f.: „Es versteht sich von selbst, daß man später Anstoß an einen [sic] Namen als Namen des großen Königs Salomo nahm, der eine Anspielung auf den gemordeten Ehemann Bathsebas enthielt. Ein vielsagendes Zeichen für das hier empfundene Unbehagen und zugleich für das Bewußtsein von der ursprünglichen Bedeutung des Namens ‚Salomo' unter den späteren Leser der Thronfolgeerzählung ist die stark glossenhafte Fortsetzung zu Salomos Namengebung (xii 24bγ-25), wo die göttliche Liebe zu diesem Kind hervorgehoben und es mit einem neuen, ganz orthodoxen Namen *Jedidja*, ‚Jahwes Liebling', umbenannt wird."

kanaanäischen Sonnenkultus und die Jerusalemer Stadtgottheit Schalim hindeutet.[21]

Bibliographie

Blenkinsopp, John, 1966, Theme and Motif in the Succession History (2 Sam 11,2ff) and the Yahvistic corpus: Volume du Congrès Genéve 1965 (VT.S 15), 44–57.

Finkelstein, Israel / Silberman, Neil A., 2009, David und Salomo. Archäologen entschlüsseln einen Mythos, München.

Hertzberg, Hans Wilhelm, 1956, Die Samuelbücher (ATD 10).

Keel, Othmar, 2007, Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus, Göttingen.

Kunz-Lübcke, Andreas, 2004, Salomo. Von der Weisheit eines Frauenliebhabers, Leipzig (Biblische Gestalten 8).

Rudnig, Thilo Alexander, 2006, Davids Thron. Redaktionskritische Studien zur Geschichte von der Thronnachfolge Davids (BZAW 358).

Särkiö, Pekka, 1994, Die Weisheit und Macht Salomos in der israelitischen Historiographie. Eine traditions- und redaktionskritische Untersuchung über 1 Kön 3-5 und 9-11 (SESJ 60).

Särkiö, Pekka, 2008, Die fremden Frauen in der Familie Judas, in: J. Pakkala / M. Nissinen (Hg.), Houses Full of All Good Things. Essays in Memory of Timo Veijola, Helsinki/Göttingen,184–200.

Särkiö, Pekka, 2008b, Ruth und Tamar als fremde Frauen in dem Davidischen Stammbaum, in: A. Voitila / J. Jokiranta (Hg.), Scripture in Transition. Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honor of Raija Sollamo, Leiden/Boston, 551–574.

Sweeney, Mark A., 2007, Synchronic and Diachronic Considerations in the DtrH Portrayal of the Demise of Solomon's Kingdom, in: C. Cohen et al. (Hg.), Birkat Shalom. Studies in the Bible, Ancient Near Eastern Literature and Postbiblical Judaism, FS Shalom M. Paul, Winona Lake, IN, 175–189.

Veijola, Timo, 1975, Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung (AASF B 193).

[21] In dem sog. Salomonischen Psalm 72 hat der Königssohn uranisch-himmlische Eigenschaften bekommen: „Er soll leben, solange die Sonne bleibt und der Mond" (V. 5), „Sein Name soll ewig bestehen; solange die Sonne bleibt, sprosse sein Name." (V. 17). Hier tritt vielleicht die Verbindung zwischen dem Königssohn und dem Jerusalemer Sonnenkultus in Erscheinung. Keel 2007, § 127 weist darauf hin, dass „im Königspsalm Ps 110 Schahar bei der Geburt bzw. ewigen (?) Jugend des Königs eine Rolle spielt (V. 3)." Ob es noch andere eventuelle Anspielungen auf die Bedeutung des Namens Salomos im AT gibt, kann im Rahmen dieses Artikels nicht besprochen werden.

Veijola, Timo, 1979, Salomo – der Erstgeborene Bathsebas, in: J. A. Emerton (Hg.), Studies in the Historical Books of the Old Testament (VT.S 30), 230–250.

Wälchli, Stefan, 1999, Der weise König Salomo. Eine Studie zu den Erzählungen von der Weisheit Salomos in ihrem alttestamentlichen und altorientalischen Kontext (BWANT 141).

Würthwein, Ernst, 1985, Die Bücher der Könige. 1 Könige 1-16 (ATD 11,1).

Summary

The intention of this article is to examine the meaning of King Solomon's name in its historical context. Solomon's becoming king is told in the Succession narrative of David in 2Sam 11-1Kings 2. Its character as critical of Solomon is clear alone in that, that Solomon was born of David's and Bathsheba's adultery and that he murdered his political opponents. The explanation for the name of Solomon as „his replacement," a commemorative name with a view to the dead Uriah and Bathsheba's husband, does not suit well with the situation.

One gets the impression from the Succession narrative that the Canaanite circle of Jerusalem,, namely Zadok the priest, Nathan the prophet, foreign mercenaries AND Bathsheba, the wife of Uriah the Hittite, was behind Solomon's becoming king. The etymology of the name Jerusalem is „foundation of the god Shalem." Shalem was the Canaanite solar divinity of the morning dawn or the evening twilight and its hypostasis the evening star. Therefore the name „Solomon" could point to the old Canaanite divinity of the pre-Israelite, Jebusite Jerusalem. This name aetiology could speak for the historicity of the king Solomon, who reigned in Jerusalem. At the same time the name pointing to a canaanite deity was difficult from the perspective of Israelite religion and was tried to be concealed by a more orthodox name Jedidiah (2Sam 12:24).

Amnon und Tamar

Protokoll einer gemeinsamen Exegese

Sara Kipfer, Bern

Eine der beiden exegetischen Gruppenarbeiten galt dem Text 2Sam 13. Es nahmen daran teil: Anneli Aejmelaeus, Shimon Bar-Efrat, David Bosworth, Walter Dietrich, Philippe Hugo, Jürg Hutzli, Steven L. McKenzie, Thomas Naumann, Thilo Rudnig, Christa Schäfer-Lichtenberger und Ina Willi-Plein.

1 Vorbemerkung

Das folgende Protokoll zeichnet die Hauptlinien des Gesprächs in der Arbeitsgruppe nach und rückt dabei die Darstellung der Charaktere in 2Sam 13,1–22, ihre Emotionen, Handlungen und verbalen Äusserungen, aber auch ihre gegenseitigen Interaktionen in den Vordergrund. Die Äusserungen einzelner Gesprächsteilnehmer können nicht wörtlich, sondern nur dem Sinn nach wiedergegeben werden (mit dem jeweiligen Namen in Klammern). Doch haben alle oben Genannten den Text noch einmal durchgesehen und ihr Einverständnis mit ihm erklärt.

Manches, das im Gespräch nur beiläufig erwähnt wurde, wird etwas ausführlicher erörtert. Anderes das ausführlicher besprochen wurde, aber nicht so sehr die Erzählfiguren betrifft, tritt zurück.

2 Abschalom

In V. 1 wird als erster Abschalom genannt und anschliessend Tamar als seine „schöne Schwester“ (אחות יפה) vorgestellt. Damit werden nicht nur Informationen über Charaktere vermittelt – dies könnte auch anders geschehen –, sondern bereits auf das verwiesen, was kommen wird [Shimon Bar-Efrat]. Zum einen wird nämlich Abschaloms Rolle als Protagonist im weiteren Verlauf der Erzählung (1Sam 13,23–19,16) vorbereitet und V. 1 damit gewissermassen zum Prolog einer ganzen Kette von Erzählungen [Shimon Bar-Efrat]. Zum andern steht Abschalom, dem „Sohn Davids“, am Versanfang Amnon, „der Sohn Davids“, am Versende gegenüber. Tamar – die nie als „Tochter Davids“ bezeichnet wird – kommt dadurch, wie ein Spielball im Gerangel um die Macht, zwischen ihre beiden Brüder zu stehen: Abschalom – Tamar – Amnon. Eine ähnliche Struktur findet sich noch einmal am Ende der Erzählung in V. 20, wo die Rede ist von „ihrem Bruder“ (Abschalom) – „deinem

Bruder“ (Amnon) – „meiner Schwester“ (Tamar) – „deinem Bruder“ (Amnon) – „ihrem Bruder“ (Abschalom). Kann man sagen, eine solch sorgfältige Einführung der Figuren (in letzterem Fall auch noch in einer chiastischen Abfolge) sei ein bewusst eingesetztes literarisches Stilmittel [Shimon Bar-Efrat]? Oder ist gegenüber solchen Annahmen Zurückhaltung angebracht, weil sich die Absicht eines Autors grundsätzlich nicht oder nur sehr schwer aus dem Text heraus rekonstruieren lässt [Thomas Naumann]? Wie auch immer: Es ist, auffällig, dass Abschalom in 2Sam 13,1–22 sechsmal namentlich – meist als Bruder Tamars – erwähnt, eine Handlung von ihm jedoch nur in V. 20f. berichtet wird. So überschattet Abschalom als „unbeteiligter Beteiligter“[1] die ganze Erzählung.

Seltsam unerklärt bleibt Abschaloms Satz an Tamar: „Dein Bruder ist er“ (אחיך הוא) [Ina Willi-Plein]. Will er seine Schwester trösten oder sie fast gewaltsam zum Verstummen bringen? Fraglich ist auch, ob seine Rache für Tamars Schändung (2Sam 13,23–39) im Zusammenhang mit seiner Position als potentieller Thronanwärter zu sehen ist. Aus 2Sam 3,3 ist er als dritter Sohn Davids und der Maacha, der Tochter Talmais, des Königs von Geschur, bekannt, und da Davids zweiter Sohn, Kilab, sonst nirgends erwähnt wird, ist Abschalom nach Amnon der nächste in der Reihe der Thronfolger. Setzt man diese Information voraus, erhöht dies die Spannung der Erzählung – und ermöglicht es auch, diese als ein Stück politischer Literatur zu verstehen – als was sie sich jedoch nicht so eindeutig einordnen lässt wie beispielsweise die Batscheba-Erzählung [Walter Dietrich].

3 Jonadab

Jonadab wird als „Freund“ Amnons und gleichzeitig als Neffe Davids eingeführt, womit seine Zugehörigkeit zum Königshaus und seine guten Kenntnisse der Familienverhältnisse betont werden. Die Diskussion konzentrierte sich weder auf Jonadabs Rolle als רע und die damit möglicherweise verbundene beratende Funktion am Königshof noch auf seine Verwandtschaft mit dem Königshaus. Vielmehr beschäftigte, die Frage nach dem Weisheitsverständnis in 2Sam 13,1–22: Weshalb wird Jonadab hier als „sehr weiser Mann“ (איש חכם מאד) eingeführt, obwohl er dem Königssohn einen so desaströsen Rat gibt? Ähnlich wird die Frau von Tekoa zwar als „weise“ bezeichnet (2Sam 14,2), doch wirkt sich ihr Eingreifen keineswegs zugunsten des Königshauses beziehungsweise eines glücklichen Ausgangs der Erzählung aus. Muss in diesen Fällen nicht ein ironisches Verhältnis zur Weisheit vorliegen oder wird sie geradezu desavouiert und als gesellschaftlich gefährlich hingestellt [Thomas Naumann]? Vielleicht ist Vorsicht angebracht gegenüber falschen Assoziationen, welche die Übersetzung „weise“ weckt: Jonadab will einfach seinem Freund Amnon helfen, und dabei agiert er „schlau“, „pfiffig“,

[1] So Naumann in Dietrich / Naumann ^{2}2005, 257.

„scharfsinnig", „trickreich", „klug", „gescheit" [Anneli Aejmelaeus, Walter Dietrich]. „Weisheit" würde demnach – entsprechend der Frau von Abel-bet-Maacha (2Sam 20,22), die sich durch ihre Klugheit durchzusetzen vermag – bedeuten: durch Sachverstand und praktische Vernunft ein Ziel erreichen.[2] In diesem Sinn wäre es „weise" von Jonadab, dass er Amnon einen Weg aus seiner Trostlosigkeit weist, während der Königssohn selbst tatenlos in seinem Liebeskummer verharrt [Ina Willi-Plein]. Doch auch diese Erwägungen riefen sofort wieder Anschlussfragen hervor: Was riet Jonadab Amnon wirklich, bzw. worauf zielte sein Rat? War die Vergewaltigung eingeplant und sollte aus ihr eine Art arrangierte „Zwangsehe" hervorgehen (vgl. Dtn 22,28f. sowie Ex 22,15)? Oder muss man sogar Arglist vermuten und annehmen, dass Jonadab bereits mit einer Bestrafung Amnons rechnet und diesen Thronnachfolger taktisch geschickt aus dem Weg schaffen wollte, wie seine distanzierte Haltung in 2Sam 13,32 vermuten lassen könnte? Doch möglicherweise ist nichts von alledem zutreffend, sah Jonadab (die Erzählfigur, wohlgemerkt) die Folgen seines Rates nicht voraus und dachte nicht im mindesten an eine Vergewaltigung; ja, auch Amnon könnte sie überhaupt nicht im Sinn gehabt haben – dann nämlich, wenn man seine Aufforderung an Tamar in V. 11 als einen Überredungsversuch versteht, der erst, als Tamar sich weigerte, in Gewalttätigkeit umschlug [Shimon Bar-Efrat]. Wäre es so, dann würde die literarischen Funktion Jonadabs darauf reduziert, dass er Amnon dabei hilft, einen Nachteil, nämlich sein Kranksein, in einen Vorteil zu verwandeln, nämlich den, einen guten Vorwand zu haben, seine schöne Schwester zu sich kommen zu lassen.[3]

4 David

In Hinblick auf David beschäftigte die Arbeitsgruppe zweierlei: Zum einen die Frage, warum er sich gänzlich unkritisch, ja naiv, in den Plan Jonadabs einbeziehen lässt. Konnte er nicht ahnen, was geschehen würde? Will man ihm nicht bereits zu Beginn der Erzählung Fehlverhalten zur Last legen, muss man annehmen, dass die Pflege der Königssöhne durch ihre Schwestern nichts Aussergewöhnliches war und David keine Hinterlist vermuten konnte [Ina Willi-Plein].

Wesentlich schwieriger ist die andere Frage zu beantworten, weshalb David, nachdem er von der Vergewaltigung Tamars gehört hatte, nicht angemessen reagiert und die Tat Amnons gänzlich folgenlos bleiben lässt. Der Text berichtet lediglich von Davids emotionaler Reaktion: Er ist erzürnt (ויחר לו מאד). חרה kann so viel wie „ärgerlich sein/werden" bedeuten, aber auch „ungehalten sein", „sich aufregen" [Anneli Aejmelaeus]. Wie immer diese Gefühlsregung Davids interpretiert wird, die Tatsache, dass er, der als Va-

[2] Vgl. dazu die Artikel von Silvia Schroer und Johannes Klein in diesem Band.
[3] Vgl. Bar-Efrat [4]2008, 247.

ter und König viele Handlungsoptionen hätte, nichts unternimmt, ruft nach einer Begründung. Es wird die Meinung vertreten, es handele sich im MT um eine klassische Leerstelle, die die Lesenden dazu anregen soll zu überlegen, was ihrer Meinung nach der Grund gewesen sein könnte für Davids Passivität [Ina Willi-Plein]. Andere verweisen auf die Erklärung, die die Septuaginta und etwas weniger ausführlich auch 4QSam[a] liefern, und die bestens in den engeren und weiteren Kontext der Erzählung passt [Philippe Hugo, Anneli Aejmelaeus].[4] In der LXX heisst es, David habe Amnon deswegen nicht bestraft, weil er sein Erstgeborener war und er ihn liebte (*ὅτι ἠγάπα αὐτόν ὅτι πρωτότοκος αὐτοῦ ἦν* 2Sam 13,21). Nicht undenkbar wäre aber auch ein innerliterarischer Grund für Davids tatenloses Zusehen: Dieser ergibt sich aus der vorangehenden Batscheba-Urija-Geschichte in 2Sam 11f.: David verhält sich deshalb seinem Sohn gegenüber wie gelähmt, weil er im Grunde das Gleiche zu verantworten hat [Walter Dietrich].

Die Bedeutung Davids in 2Sam 13,1–22 ist insgesamt sicherlich nicht zu unterschätzen: Sein Name wird viermal erwähnt (V. 1.3.7.21), zudem agiert er direkt oder indirekt als „König" (V. 6.21) und „Vater" (V. 5). In eben dieser Überschneidung der Rollen und der Tatsache, dass der Vater auch der König ist, könnte der Grund dafür liegen, dass diese gewalttätige Familiengeschichte tragisch endet und nicht gelöst werden kann.

5 Amnon

Laut 2Sam 3,2 war Amnon, Sohn der Jesreeliterin Ahinoam, der Erstgeborene (בכר) Davids. Es wird gefragt, ob sich die Bezeichnung „Erstgeborener" nicht nach der Rangfolge der Frauen richtet (statt nach der chronologischen Abfolge der Geburten, vgl. Ismael und Isaak) und also Amnon gar nicht zwingend als Thronnachfolger gegolten haben könnte [Christa Schäfer-Lichtenberger]. Ferner war umstritten, ob Amnon gleich zu Beginn von 2Sam 13 in einem schlechten Licht erscheint, oder ob er nicht eher mit einer gewissen Sympathie als liebeskranker, junger Mann gezeichnet wird. Stutzig macht indes, dass in V. 2b nicht klar wird, was es Amnon unmöglich macht, Tamar etwas „anzutun", beziehungsweise was er ihr überhaupt „antun" möchte [Shimon Bar-Efrat]. Was immer damit gemeint ist, Amnon bleibt zunächst unfähig, seine Interessen durchzusetzen und ist auf den Rat Jonadabs angewiesen: Er stellt sich krank, und als sein Vater ihn besucht, äussert er den Wunsch, den ihm Jonadab in den Mund gelegt hat. Dabei verändert er lediglich die Formulierung im Hinblick auf die gewünschte Speise: Jonadab sprach zunächst von לחם, „Brot" (V. 5), danach dreimal von בריה, „Krankenkost" (V. 5.7.10): Es handelt sich hier vermutlich um ein Abstractum, das für etwas steht, das eine Person stärkt, die der Genesung bedarf [Ina Willi-Plein]. Amnon hingegen verwendet in seiner Bitte den Begriff לבבה (V. 6.8.10). Mit dieser Präzisie-

[4] Vgl. Dietrich 2007, 123–128.

rung, so scheint es, bittet er um eine aufwändiger zuzubereitende Speise, um auf diese Weise die Zeit des Zusammenseins mit Tamar auszudehnen [Ina Willi-Plein]. Fälschlicherweise wurde in der Forschung häufig eine aphrodisierende Wirkung der Kuchen angenommen [Shimon Bar-Efrat]; auch wenn לבבה wohl mit לב, „Herz“, zusammenhängt, kann daraus kein Zusammenhang mit “Liebe” konstruiert werden; vielmehr könnte z.B. eine Speise gemeint sein, die das „Herz“ stärkt, vermutlich ein gefülltes Gebäck („Krapfen“).[5]

Nachdem Amnon Tamar beim Kuchenbacken zugesehen hat, versucht er sie zunächst zum Beischlaf zu überreden. Welchen Ton soll man seiner Aufforderung entnehmen? Handelt es sich um eine Bitte, eingeleitet mit einem auffordernden, verführenden „komm!“ (בואי) und dem liebevollen Zusatz „meine Schwester“ [Shimon Bar-Efrat] oder bereits um einen „verbalen Übergriff“, dem – nach Tamars geschickter und kluger Gegenrede – die Vergewaltigung gleichsam logisch folgt [Walter Dietrich]? Letztere wird dann in drei kurzen, harten Sätzen mitgeteilt: וַיֶּחֱזַק מִמֶּנָּה וַיְעַנֶּהָ וַיִּשְׁכַּב אֹתָהּ (V. 14).

Nach der Gewalttat Amnons konzentriert sich der Erzähler auf dessen Gefühlswelt: „Der Hass, mit dem er sie hasste, war grösser als die Liebe, mit der er sie geliebt hatte“ (V. 15). In dem Verb אהב (V. 1.4.15) sollte nicht lediglich ein blindes Begehren, sondern die gesamte Bandbreite liebender Gefühle gesehen werden [Jürg Hutzli, Thomas Naumann]. Was also mit stiller Sehnsucht und leidenschaftlichem Verlangen begann, endet mit Amnons Hass (שנאה), der eigentlich sich selbst und seiner eigenen Tat gilt, sich nun aber gegen Tamar richtet. Amnon tut so, als sei er von Tamar bedrängt worden – eine eine sozialpsychologisch erwartbare Reaktion nach einer Vergewaltigung [Christa Schäfer-Lichtenberger]. Brutal schickt Amnon Tamar weg, befiehlt seinem Diener, „diese da“ (את זאת) hinauszuwerfen und die Tür hinter ihr zu versperren, damit sie ihn ja nicht wieder belästigen könne.

6 Tamar

In Hinblick auf Tamar stand während der Diskussion insbesondere die in der Forschung aufgeworfene Frage im Mittwlpunkt, ob Tamar (wiederum sei betont: die Erzählfigur Tamar) Amnon vielleicht auch ihrerseits liebte, diesen vielleicht sogar verführte, ob sie sich zumindest naiv verhielt oder ob sie wirklich nichts von den bösen Absichten ihres Bruders ahnen konnte. Verschiedene Indizien weisen darauf hin, dass sie tatsächlich keinerlei Anlass zu Bedenken hatte. So betont der Text, dass ihr Vater sie zu ihrem Bruder schickte, um diesen zu pflegen. Dabei mögen die Lesenden Ungutes ahnen, die erzählte Tamar ahnt nichts [Anneli Aejmelaeus]. Der Text betont ferner,

[5] Shimon Bar-Efrat erklärte: „Modern Hebrew uses the word for a kind of pancake and nobody thinks about love when hearing it, and the pancake does not have the form of a heart.” Ina Willi-Plein verwies auf ihren Artikel, wo sie ausführlich auf diese Speise eingeht. Vgl. ausführlich WILLI-PLEIN 2002, 108f.

dass Tamar den Auftrag ihres Vaters sehr präzise und pflichtbewusst ausführt: So geht sie beispielsweise nicht zu Amnon, sondern ins „Haus Amnons“, „ihr Ziel ist es nicht, den Kranken zu besuchen, sondern eine Aufgabe zu erfüllen“.[6] Ferner schüttet Tamar den Inhalt der Pfanne vor Amnon hin (V. 9), beabsichtigt also nicht, dem Bruder die Krankenkost einzugeben, wovon ja im väterlichen Auftrag auch nicht die Rede war (V. 7). Was die Raumsituation anbelangt, ist wohl an ein Vierraumhaus zu denken [Ina Willi-Plein]: Tamar hantiert im nicht überdachten Innenhof, während ihr Amnon vom Krankenzimmer aus zusieht.[7] Selbst das Hinausschicken der Dienerschaft muss Tamar nicht skeptisch machen, insofern sie es begreiflich finden konnte, dass der kranke Bruder der Ruhe bedurfte [Christa Schäfer-Lichtenberger]. Dies alles sind gewichtige Argumente, die zeigen, dass Tamar keineswegs naiv war; auch gibt es keinerlei Hinweise auf eine unglückliche Liebesgeschichte und eine anfängliche Zuneigung Tamars für Amnon. Es kommt hinzu, dass Tamar zweimal äusserst klug und umsichtig zu Amnon spricht und diesem „wirkliche Lösungsvorschläge“ präsentiert [Thomas Naumann]: Unklar ist, ob Tamars Argument – „So handelt man nicht in Israel“ (V. 12) – sich auf das Inzestverbot (Lev 20,17; Dtn 27,22) oder auf die Gewalttat, die Amnon ihr antun will (ענה, Piel), bezieht.[8] Aus Nachbarländern Israels, insbesondere aus Ägypten, gibt es jedenfalls Belege dafür, dass Stiefgeschwister heiraten durften; auch in Israel gab es Ausnahmefälle dieser Art (vgl. Gen 20,12) [Christa Schäfer-Lichtenberger]. Denkbar sind auch verschiedene Inzestregeln: „in Israel“ gälte dann das strengere Inzestverbot, in Davids judäischer Herkunft und Jerusalemer Umgebung könnte die Halbschwester von einer anderen Mutter hingegen geheiratet werden [Ina Willi-Plein]. Tamars Vorschlag an Amnon, beim König um ihre Hand anzuhalten, dient sicherlich nicht lediglich dem Zweck, Zeit zu gewinnen, sondern zeigt durchaus eine mögliche Konfliktlösung auf. Tamars zweite Rede, nach der Vergewaltigung, ist wesentlich kürzer (V. 16). Sie will nicht einfach davongejagt werden; dieses Unrecht sei noch grösser als dasjenige zuvor. Nach Ex 22,15 und Dtn 22,28f. ist ein Mann, der eine Jungfrau vergewaltigt hat, verpflichtet, diese anschliessend zu heiraten. Indem Amnon Tamar einfach hinauswirft, liefert er sie sozialer Isolation und gesellschaftlicher Ächtung aus.

7 Der namenlose Diener

Den anonymen Figuren, die direkt (vgl. den namenlosen Diener in V. 17f.) oder indirekt (vgl. den Botengang in V. 7 sowie Amnons Befehl, dass „jeder-

[6] Bar-Efrat 2009, 128.
[7] Vgl. Willi-Plein 2002, 108.
[8] Willi-Plein 2002, 112 argumentiert für ersteres, da sich ein unehelicher Geschlechtsverkehr bei einer unverlobten Frau ja noch durch die Ehe hätte ausbügeln lassen.

mann“, כל איש, hinausgehen solle V. 9_{bis}) in 2Sam 13,1-22 vorkommen, wurde während der Diskussion keine weitere Aufmerksamkeit geschenkt.

8 Schluss

Obwohl in der Arbeitsgruppe nicht in allen Fragen Einigkeit erzielt werden konnte, liessen sich doch kleinere und grössere Übereinstimmungen feststellen: etwa in Hinblick auf die לבבות, denen keine aphrodisierende Konnotation zugeschrieben werden kann – was wiederum die Vermutung, Tamar könne Amnon verführt haben, zwar nicht gänzlich, aber doch zu einem guten Teil widerlegt. Ferner wurde es für wahrscheinlich gehalten, dass in 2Sam 13,1–22 mit einer anderen Rechtstradition gerechnet wird als derjenigen von Lev 20,17; Dtn 27,22; es geht in dieser Erzählung weniger um das Problem von Inzest und Inzestverbot, als um eine Vergewaltigung. Diese Annahme verleiht den Aussagen Tamars Glaubwürdigkeit. Auch im Hinblick auf die Frage, ob 2Sam 13 eine Familienerzählung oder eine politische Geschichte ist, bestand Einmütigkeit, dass das eine mit dem anderen untrennbar verknüpft ist: Ja, die fatalen Folgen dieses komplizierten Bruder-Schwester-Konflikts ergeben sich gerade daraus, dass der Vater der König ist und als solcher nicht gegen seinen eigenen Sohn vorgeht, geschweige denn, dass er sich für seine Tochter einsetzt.

Weiterführende Literatur zum Thema

Bar-Efrat, Shimon, [4]2008, Narrative Art in the Bible, London.

Bar-Efrat, Shimon, 2009, Das Zweite Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar. Aus dem Neuhebräischen übersetzt von Johannes Klein (BWANT 181).

Dietrich, Walter / Naumann, Thomas, [2]2005, Die Samuelbücher, (EdF 287).

Dietrich, Walter, 2007, David, Ammon und Abschalom (2 Samuel 13): Literarische, textliche und historische Erwägungen zu den ambivalenten Beziehungen eines Vaters zu seinen Söhnen: Rofé, Alexander u.a.(Hg.): Text-Criticism and Beyond. In memoriam of Isac Leo Seeligmann (Textus 23), 115–143.

Müllner, Ilse, 1997, Gewalt im Hause Davids. Die Erzählungen von Tamar und Amnon (2 Sam 13,1–22) Freiburg i.Br. (Herders biblische Studien 13).

Willi-Plein, Ina, 2002, Frauen um David: Beobachtungen zur Davidhausgeschichte, in: Pietsch, Michael und Präckel, Tilmann (Hg.): Sprache als Schlüssel. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, Neukirchen-Vluyn, 97–115.

Summary

Consensus was reached in the conversation on some of the questions concerning 2Sam 13:1–22a, though not all of them. For example, there was agreement that the term תובבל lacks any aphrodisiac connotation so that it becomes unlikely, if not impossible, that Tamar could have seduced Amnon. Furthermore it was considered probable, that in 2Sam 13 a different tradition of law has to be taken into consideration than in Lev 20:17 and Dtn 27:22. This narrative is less about the problem of incest and the prohibition of it, than about a rape. This assumption lends credibility to Tamar`s statements. Also regarding the question, whether 2Sam 13 is a family tale or a political story, there was complete unanimity that they are both inseparably linked together: indeed, the fatal consequences of this complicated brother-sister-conflict derive precisely from the fact that their father is the king and yet fails as king to take action against his own son to say nothing of his failure to advocate for his daughter.

Schimi der „Steine-Werfer“ – eine unkonventionelle Nebenrolle in 2Sam 16,5–14; 2Sam 19,17–24; 1Kön 2,8f. und 1Kön 2,36–46

Sara Kipfer, Bern

1 Einleitung

Die Figur Schimi, Sohn des Gera, kommt dreimal in ungefähr gleich langen Passagen (2Sam 16,5–14, 2Sam 19,17–24, 1Kön 2,36–46) sowie einer etwas kürzeren (1Kön 2,8f.) vor.[1] Grob zusammengefasst erfahren die Leserinnen und Leser, dass Schimi, ein Benjaminiter, David auf seiner Flucht vor Abschalom entgegentritt, ihn verflucht und mit Steinen bewirft, sich später bei der Rückkehr dafür entschuldigt und von David begnadigt, von Salomon dann aber schliesslich doch in Jerusalem unter Arrest gesetzt und später umgebracht wird.

In der gesamten Rezeptions- und Wirkungsgeschichte[2] sowie in zahlreicher Forschungsliteratur wurde der Fokus meist auf David und seine Reaktion, kaum aber auf die Nebenfigur und den Handlungsträger Schimi gelegt.[3] Zudem wurde mit dieser Textauslegung häufig auch schon eine klare Wertung verbunden.[4] Im Folgenden will ich zwei Traditionslinien skizzieren, die meines Erachtens die Forschung bis heute bewusst oder unbewusst beeinflussen.

Die Auseinandersetzung mit der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte soll anschliessend dazu dienen, diese gängige Interpretationsschemen kritisch zu hinterfragen.

Erstens wurde in der typologischen Auslegung die Verfluchung Davids durch Schimi der Verspottung des mit Dornen gekrönten Christus gegenüber

[1] Umstritten ist, inwiefern es sich auch bei der Erwähnung in 1Kön 1,8 und Est 2,5 um denselben Schimi handelt. Ungefähr sechzehn Männer beziehungsweise Familien tragen im Alten Testament den Namen Schimi. Vgl. Propp 1992, 1216–1218.

[2] Die Unterscheidung von Auslegungs- und Wirkungsgeschichte ist fliessend und ich verwende die Begriffe synonym. Vgl. zur Begrifflichkeit Mayordomo-Marín 1998, 347–350. Dass es sich im Folgenden hauptsächlich um Werke der bildenden Kunst handelt, ist rein zufällig. Zur Bedeutung der Wirkungsgeschichte für die Exegese vgl. auch Luz [5]2002, 106–114.

[3] So beispielsweise auch im erst gerade kürzlich erschienenen Artikel von Mann 2009, 334: „[…] the reader is encouraged to put her/himself in David’s shoes.“

[4] In gewissem Sinn eine Ausnahme bildet der Artikel von Simpson 1997, 55, der seine Herangehensweise wie folgt beschreibt: „Whereas previous treatments of this passage have villainized Shimei and Abishai while at the same time lionizing David, my own reading attempts to stand such interpretations on their heads.“ Vgl. zudem den unkonventionellen Artikel von Beuscher [2]2007, 125–128.

gestellt. Prominente Beispiele hierfür sind einerseits wichtige mittelalterliche Werke, nämlich die Handschriften *Speculum humanae salvationis* sowie die *Biblia pauperum*,[5] andererseits aber auch ein Glasfenster (1526–1531) des King's College Chapel in Cambridge aus der Renaissance.[6]



Semey maledixit regi Davit proiciens contra eum lapides et ligna, 1324–1330, mit deutschen und lateinischen Versen, Speculum humanae salvationis. Codex Cremifanensis 243 des Benediktinerstiftes Kremsmünster.[7]

Eine ähnliche typologische respektive christologische Deutung findet sich noch im 17. Jh. in einem Deckenfresko in Schloss Eggenberg bei Graz, wo die Darstellung, wie Schimi mit einem Stein nach David wirft, mit dem neutestamentlichen Lemma ONUS MEUM LEVE (Mt 11,30) versehen ist.

[5] Vgl. Réau 1956, 279: „Dans l'art typologique inspiré de la Biblia Pauperum, la Lapidation de David par Simeï est interprétée come la préfigure de la *Dérision du Christ couronné d'épines*." Wobei diese typologische Auslegung nur in der 50 seis tigen Ausgabe der *Biblia Pauperum* aufgenommen wird, während in der 40 seitigen Ausgabe der Dornenkrönung Christi Gen 9,21–23 und 2Kön 2,23f. gegenüber gestellt sind. Wayment 1972, 74 hat in Zusammenhang mit den Glasfenstern in der King's College Chapel Cambridge auf die typologische Unterscheidung zwischen der Dornenkrönung und der Verspottung hingewiesen.

[6] Vgl. Wayment 1972, 73–75, Plate 85–87. Vgl. ferner die typologische Gegenüberstellung bei einem unbekannten niederländischen Künstler, 1500–1520, Den Haag, KB, 130 E 4 80v: 118x86 mm.

[7] Publikation mit freundlicher Genehmigung des Stifts Kremsmünster. Vgl. ausführlich zur Abbildung Neumüller 1997, 35f. fol. 26v/27r.



Schimi wirft mit Steinen nach David, 1666–1673, Schloss Eggenberg, Graz.[8]

Explizit greift diese christologische Auslegung Tony W. Cartledge in seinem Samuelkommentar auf, wenn er schreibt: „A later Son of David would also demonstrate a remarkable ability not only to endure the insults of those who opposed him, but to turn the other cheek (Matt 5:39)."[9] Implizit wird das Thema auch von Hans Wilhelm Hertzberg aufgenommen, der betont, dass David „sein jetziges Schicksal in Demut auf sich genommen"[10] habe. In Hinblick auf Davids Gewaltlosigkeit und Leidensbereitschaft spricht Alexander A. Fischer auch vom „‚neuen' David" im prophetischen Sinn, „der nicht die Waffen sprechen läßt, sondern sich ergeben in Gottes Schickung fügt und selbst unter dem Fluchen Schimis mit seinem Gnadenhandeln rechnet".[11]

Zweitens wurde das Verhalten Davids als Modell für eine der sieben geistlichen Tugenden, nämlich das „Verzeihen von Beleidigungen", verwendet. Als Beispiel verweise ich auf eine Darstellung von Isidoro Lozano aus dem 19. Jh., das mit einem Zitat aus der Vulgata (2Sam 16,11 vgl. auch 2Sam 16,10) versehen ist: DIMITITE EUM UT MALEDICAT.[12]

[8] Publikation mit freundlicher Genehmigung des Universalmuseums Joanneum, Schloss Eggenberg.

[9] Cartledge 2001, 579.

[10] Hertzberg [6]1982, 284. Vgl. ähnlich McCarter [4]1986, 375: „He [David] submits to the ordeal with humility."

[11] Fischer 2004, 112.

[12] Die Aufzählung der sieben geistlichen Werke der Barmherzigkeit geht in den Grundzügen auf Thomas von Aquin, Summa Theologica II–II, 32,3 zurück.



David und Schimi, Bestandteil des Zyklus' „Die sieben Tugenden und die Werke der Barmherzigkeit“ im Palazzo Santa Maria di Monserrato (Collegio Spagnolo), Salone rosso, Rom, 1855–1856.[13]

Bereits im Mittelalter – in der *Concordantiae caritas* des Ulrich von Lilienfeld kurz nach der Mitte des 14. Jh. – wird auf Davids Vergebungsbereitschaft hingewiesen und die Erzählung Mt 18,21f. gegenüber gestellt, wo Jesus Petrus belehrt, seinem Bruder nicht sieben, sondern siebenundsiebzig Mal zu vergeben.

[13] Fotografie der Bibliotheca Hertziana mit freundlicher Genehmigung.



Rede Jesu vom 77-maligen Vergeben, „Feria IIJ[a] Oculi“ (Dienstag nach dem 3. Fastensonntag); Bild rechts darunter: Schimpfender Simei läuft hinter David her, um 1351, Concorantiae caritatis, Stiftsbibliothek Lilienfeld CLi 151, fol. 51.[14]

Auch in der Forschung wird immer wieder auf das tugendhafte Verhalten Davids hingewiesen – ob zu Recht oder zu Unrecht, wird zu zeigen sein:[15] Walter BRUEGGEMANN beispielsweise sieht in 2Sam 16,5–14 eine weisheitliche Erzählung, die mit der in Spr 25,21f. geforderten Feindesliebe korrespon-

[14] Publikation mit freundlicher Genehmigung des Zisterzienserstifts Lilienfeld. Vgl. ausführlich zur Abbildung MUNSCHECK 2000, 255.

[15] Vgl. SIMPSON 1997, 65: „Most of what has been written about David by scholars concerning this episode has been that his faith and courage in the face of disaster is a model of virtue.“ Anders urteilt ALTER ^{2}2000, 293: „The acceptance of humilation is a kind of fatalism […].“

diert.[16] Hans Joachim Stoebe betont „Davids Seelengrösse und beispielhafte Ergebenheit“,[17] und Tony W. Cartledge hält grundsätzlich alle Begegnungen Davids in 2Sam 15,13–16,14 für „a study of good relationship skills“.[18] Auch Jan P. Fokkelman meint etwas verallgemeinernd „David is successful in utilizing an unhealthy situation for his own growth process“,[19] und Thilo A. Rudnig betont, die Schimi-Szene sei „ein kleines Paradigma von Schuld und Vergebung“.[20] Hans Wilhelm Hertzberg geht in seiner Interpretation sogar so weit zu behaupten, dass David durch das geduldige Ertragen der „Schmach des Fluchs“ „sein Guthaben im Gottesbuch zu vergrössern“ hoffe.[21]

Im Gegenüber zu diesen auf David fokussierten und meines Erachtens voreingenommenen Positionen möchte ich mich im Folgenden besonders der Frage widmen, ob der Text wirklich so eindeutig für David Partei ergreift, welche Rolle Schimi spielt, und wie dieser literarisch dargestellt wird.

2 „Er warf mit Steinen nach David“ (2Sam 16,4–15)

Die erste Erzählung von Schimi steht in einer Reihe von fünf ähnlich aufgebauten, aufeinander folgenden Begegnungen Davids auf seiner Flucht aus Jerusalem (2Sam 15,13–16,14): mit Ittai (2Sam 15,13–22), Zadok (2Sam 15,23–29), Huschai (2Sam 15,30–37), Ziba (2Sam 16,1–4) und schliesslich Schimi (2Sam 16,5–14).[22] Während in den vorangehenden Begegnungen jeweils David das Gespräch dominiert hat, geht hier – nach der Beschreibung des Kommens Davids nach Bahurim (וּבָא הַמֶּלֶךְ דָּוִד עַד־בַּחוּרִים 2Sam 16,5 vgl. 15,32; 16,1) – die Handlung im Wesentlichen von Schimi aus (vgl. die Verben יצא qotel, קלל qotel, סקל wayyiqtol-x). Bereits die detaillierte Einführung

[16] Brueggemann 1974, 187–189.

[17] Stoebe 1994, 379. Ähnlich auch Vermeylen 2000, 360, der hier „une étonnante douceur envers celui qui le maudit et l’accuse publiquement“ festhält.

[18] Cartledge 2001, 578. Nach ihm steht die Begegnung Davids mit Schimi hier für „the ability to accept criticism with grace and to learn even from our antagonists”.

[19] Fokkelman 1981, 201.

[20] Rudnig 2006, 306.

[21] Hertzberg ^{6}1982, 284.

[22] So auch Cartledge 2001, 577. Die Einteilung ist umstritten: Polzin 1993, 210 folgt grundsätzlich der Kapiteleinteilung, woraus sich für die Begegnungen eine chiastische Anordnung (3–2–3) ergibt: „[…] David’s hasty journey out of Jerusalem in ch. 15 is interrupted by ideologically important conversations with Ittai, Zadok and Hushai, just as ch. 16 will narrate his meeting with Ziba and Shimei near the high point of his flight (16,1), and just as ch. 19 will describe David’s meetings with Shimei, Mephiboshet and Barzillai prior to his crossing to the Jordan back into the Land in v. 29.” Fokkelman 1981, 175–202 gewichtet anders und gliedert in 15,13–31 „David’s flight from Jerusalem“ und 15,32–16,13 „three meetings on the outward journey“. Ähnlich auch Campbell 2005, 140, der zwischen Begegnungen „At the city” und „On the Mountain” unterscheidet. Vgl. ferner die Übersicht bei Dietrich 1997, 75.

Schimis im ersten Vers (V. 5), wo seine Herkunft aus dem Ort „Bahurim“ (vgl. 2Sam 3,16; 17,18; 19,17; 1Kön 2,8) und seine Zugehörigkeit zum Hause Sauls (vgl. 2Sam 16,5.8) erwähnt wird, hebt seine Bedeutung hervor und weist auf eine mögliche feindliche Haltung hin.[23] Die direkte Rede Schimis wird mit der (ו)כה־אמר-Formel eingeleitet. Es wurde vermutet, dass sich der Erzähler damit einerseits von Schimis Worten distanziere, ihnen andererseits aber auch mehr Gewicht verleihen wolle.[24] Beides sind jedoch insofern Spekulationen, als die Formel in Berichten und Erzählungen, ohne Rekurs auf einen Botenvorgang, nur selten vorkommt und daher ein Referenzrahmen fehlt.[25] Verbal äussert sich Schimis Entrüstung zu Beginn in kurzen, heftigen Worten (V. 7 צא צא), auf die der direkte Vorwurf der Blutschuld am Hause Sauls folgt.[26] Am Anfang und am Ende seines Wutausbruchs steht das Schimpfwort „Blutmensch“ (איש [ה]דמים, V. 7f. vgl. Ps 5,7), das einmal noch durch „Mann Belials“ verstärkt wird (ואיש הבליעל V. 7 vgl. 1Sam 25,25; 2Sam 20,1).[27] Achtmal verwendet der Erzähler für diese verbale Äusserung Schimis den Begriff קלל (Piel, 2Sam 16,5.7.9.10$_{bis}$.11.12.13; vgl. zudem 2Sam 19,22 sowie 1Kön 2,8$_{bis}$), der so viel wie „klein machen, beschimpfen, jemandem seine Würde nehmen“ [28] meint. Über die Bedeutung und das Gewicht dieser Worte Schimis gibt es in der Forschung keinen Konsens: So wurde einerseits auf die Gefahr, die von ihnen ausgeht, hingewiesen und betont, dass dieser Fluch Schimis durch niemanden ausser durch Jhwh selbst (2Sam 16,12) ungeschehen gemacht werden – und daher auch die Tötung Schimis für David keine Lösung des Konflikts sein kann.[29] Andererseits wurden Ähnlichkeiten zur Rede Natans in 2Sam 12 festgestellt und Schimi in die Nähe von Figuren gerückt „who speak[s] truth

[23] Oft wurde daraus geschlossen, Schimi trete hier weniger als Einzelperson als vielmehr als Repräsentant der Sauliden auf. Vgl. beispielsweise Fokkelman 1981, 196 und Bar-Efrat 2009, 165.

[24] Vgl. Fokkelman 1981, 197. Nach Bar-Efrat 2009, 165, zeigt die Formel an, „dass der Erzähler die Worte Schimis wörtlich zitiert“.

[25] vgl. zur Verwendung dieser Einleitung von direkter Rede in Erzählungen Wagner 2004, 150–153.

[26] Häufig wurde angenommen, der Vorwurf beziehe sich auf die Vorgänge in 2Sam 21. So beispielsweise Hertzberg [6]1982, 284; Langlamet 1979, 204; Stolz 1981, 258f. u.a. Dies wurde von der neueren Forschung aber mit guten Argumenten widerlegt. Vgl. dazu beispielsweise Fokkelman 1981, 198. Insofern Schimi nicht direkt sagt, dass David selber Blut vergossen hat, sondern dass er in Zusammenhang mit seinem Königsantritt „mit Blutschuld behaftet“ (דמי) sei, mag der Vorwurf im grösseren literarischen Kontext durchaus berechtigt sein. Vgl. auch Stoebe 1994, 378f. und Rudnig 2006, 207f.

[27] Vgl. Mann 2009, 329. Zu den jeweiligen Ausdrücken vgl. Cartledge 2001, 575; McCarter [4]1986, 373. Vgl. zum Aufbau der Rede Schimis Fokkelman 1981, 197.

[28] Scharbert 1993, 40–49. קלל kann eigentlich erst von 1Kön 2,8 her als (קִלְלַנִי קְלָלָה נִמְרֶצֶת) “gefährliche Verfluchung“ verstanden werden.

[29] Vgl. Mann 2009, 331. Ebenso Simpson 1997, 57: „[…] the curse is a medium of real effective power that is capable of doing great harm […].“

to royal power".[30] Fest steht meines Erachtens, dass Schimi „challenged the social boundaries of his society",[31] was sich nicht zuletzt auch an seiner Handlung verdeutlicht wird: Zweimal erwähnt der Erzähler, dass Schimi mit Steinen nach David und seinen Begleitern wirft (ויסקל באבנים 2Sam 16,6.13), und er fügt schliesslich noch das Hapaxlegomenon עפר Piel, „mit Erde werfen" hinzu (2Sam 16,13). David geht jedoch seinen Weg weiter, ohne Schimi zu beachten! Das Ignorieren dieses provokativen Angriffs[32] mag zwar eine friedfertige Geste sein, genauso möglich ist aber, dem literarischen David hier eine taktische Entscheidung zu unterstellen: Würde er Schimi umbringen lassen, würden sich weitere Sauliden auf Abschaloms Seite schlagen und würde sich David in der sowieso schon schwierigen Lage noch mehr Feinde schaffen.[33]

3 „Mein Herr rechne mir meine Schuld nicht an…" (2Sam 19,17–24)

2Sam 19,17–24 steht in einer Reihe von drei Begegnungen Davids mit Menschen bei seiner Rückkehr nach Jerusalem, nämlich mit Schimi (2Sam 19,17–24), Meribaal (2Sam 19,25–31) und Barsillai (2Sam 19,32–41). Während Schimi im ersten Erzählzusammenhang der letzte ist, der David entgegen tritt, ist er nun hier der erste. Dies betont auch der Text selber, wenn der Erzähler Schimi sagen lässt, dass er als „erster vom ganzen Haus Josef" (2Sam 19,21) David entgegengekommen sei.[34] Wie in 2Sam 16,5–14 geht auch hier die Erzählung von der Handlung und der direkten Rede Schimis aus. Er eilt herbei, geht durch den Jordan, geleitet das Haus des Königs hinüber, tut was gut ist in den Augen des Königs, und fällt vor diesem nieder (vgl. die Verben מהר wayyiqtol-x, ירד wayyiqtol-x, צלח w^{e}qatal-x, עבר w^{e}qatal-x und Infinitiv, עשׂה Infinitiv, נפל qatal-x). Schimi gesteht seine Schuld (עון) ein, zeigt Reue (כִּי אֲנִי חָטָאתִי) und verweist darauf, dass er zur Wiedergutmachung dem König entgegen gekommen sei. Das Schuldeingeständnis hier erinnert an dasjenige Sauls in 1Sam 26,21 David gegenüber und an Davids eigene Einsicht in seine Verfehlungen (2Sam 12,13 חָטָאתִי לַיהוָה und ähnlich 2Sam 24,10). Davids Re-

[30] Simpson 1997, 58–61 in Anlehnung an Robinson, Gnana. Vgl. auch Grossman 2007, 563, der behauptet, dass „the point of view of the cursing Shimei combines with the words of Natan".

[31] Simpson 1997, 56.

[32] Vgl. auch Alter ^{2}2000, 292 spricht von einem „act of extreme provocation".

[33] Vgl. Brueggemann 1990, 307f., ähnlich auch Cartledge 2001, 575. Ob diese Vermutung jedoch schlüssig ist, muss hier in Hinblick auf das ungeklärte Verhältnis zwischen Abschalom-Anhängern und Sauliden offen bleiben.

[34] Hutton 2006, 471 nimmt hier eine Umkehrung der Reihenfolge der Begegnungen an, was meines Erachtens aber unwahrscheinlich ist und dem chiastischen Aufbau von 1Sam 15–20 insgesamt widerspricht. Vgl. Cartledge 2001, 612. Bereits vor Schimi ist jedoch Juda nach Gilgal gekommen, um dem König entgegen zu gehen und ihn über den Jordan zu geleiten (2Sam 19,16). Dies ist ein Hinweis auf einen Bruch, der einer redaktionskritischen Erklärung bedarf. Vgl. dazu weiter unten.

aktion auf Schimi fällt auch hier verzögert und eher zurückhaltend aus. Im Gegensatz zu 2Sam 16,4–15, wo David überhaupt nicht auf Schimi reagiert und einfach weitergeht, wendet er sich hier in seinem zweiten Redeteil mit dem knappen Satz לא תמות (anders in 1Kön 2,8: אִם־אֲמִיתְךָ בֶּחָרֶב) direkt ihm zu. Ich bezweifle aber, dass diese zwei Worte einen grosszügigen „Sündenerlass", wie bisweilen angenommen wurde, beinhalten.[35] Vielmehr lässt die vorangehende rhetorische Frage Davids בְּיִשְׂרָאֵל הַיּוֹם יוּמַת אִישׁ (2Sam 19,23) an eine Amnestie denken (vgl. die Ähnlichkeiten zu 1Sam 11,13).[36] Davids Verschonung Schimis wird damit zur ersten Handlung des wieder eingesetzten Königs.[37] Schimi bleibt aber nicht der einzige, den David nicht bestraft! Auch die ambivalente Figur Ziba, der mit Schimi zu David kommt (2Sam 19,18), bleibt ungestraft. Und das dreimal vorkommende „heute" (היום) in V. 23 lässt erahnen, „dass Simei nicht für alle Zeiten Davids Wohlwollen geniessen wird".[38]

4 Wut und Reue Schimis – 1Sam 16,5–14 und 19,17–24 im Vergleich

Stellt man 2Sam 16,4–15 und 2Sam 19,17–24 einander gegenüber, so fallen sofort formale Ähnlichkeiten auf: In 16,5 und 19,17 werden die beiden Hauptpersonen David und Schimi in ähnlicher Weise eingeführt. Während im ersten Text David nach Bahurim kommt (בוא), ist es im zweiten Schimi aus Bahurim, der David entgegen eilt (מהר). Nach einer etwas längeren Einleitung in 2Sam 19,17–24, der ein etwas längerer Schluss in 2Sam 16,12–14 entspricht, folgt der grösste Teil der Erzählung in direkter Rede mit gleichem Gesprächsverlauf: Schimi – Abischai – David – David.[39] Die beiden Texte unterscheiden sich fast nur durch die Worte und Taten Schimis: Während dieser im ersten Text David demütigt (2Sam 16,7f.) und sich im zweiten dafür entschuldigt (2Sam 19,20f.), reagiert Abischai zweimal – obwohl gar nicht

[35] Vgl. auch 1Sam 20,2, wo die Zusicherung Jonatans לא תמות nichts mit Vergeebung zu tun hat. Auf einen „Sündenerlass" könnte höchstens mit Rückbezug auf 2Sam 12,13 geschlossen werden. Im Gegensatz zu der theologischen Begründung dort גַּם־יְהוָה הֶעֱבִיר חַטָּאתְךָ לֹא תָמוּת (2Sam 12,13) liegt das Urteil hier nicht bei Jhwh, sondern bei David.

[36] Vgl. Bächli 1977, 72; McCarter ⁴1986, 421 und Stoebe 1994, 425. Vgl. zu den Gemeinsamkeiten von 1Sam 11,13 und 2Sam 19,23 Klein 2002, 89f. Vgl. auch Alter ²2000, 316: „This day of victorious return is a moment for national reconciliation and hence for a general amnesty for the Saulides and the supporters of Absalom."

[37] Hertzberg ⁶1982, 302 argumentiert mit Schimis List: „Denn er wird sich denken können, daß David die erste Hand, die sich ihm [David] aus Israel bietet, nicht zurückstoßen oder gar abhauen kann […] und wird darüber hinaus annehmen, daß der König an einem solchen Tage keine Exekution veranstalten wird."

[38] Veijola 1975, 34. Vgl. auch Vermeylen 2000, 388.

[39] Vgl. Fokkelman 1981, 300.303. Mann 2009, 316 hat auf die häufige Verwendung der direkten Rede hingewiesen und festgehalten, dass „several actions are described as what a character says". Vgl. auch Fischer 2004, 112.

angesprochen – mit gleicher Intention (nämlich Schimi umzubringen). Auf verbaler Ebene nimmt Abischai dabei allerdings die Stimmung Schimis auf: Mit dem Schimpfwort הכלב המת (2Sam 16,9), mit dem sich David in 1Sam 24,15 auch gegenüber Saul klein macht, ahmt er die Kraftausdrücke Schimis nach.[40] In Kontrast dazu – und korrespondierend mit Schimis אדני המלך (2Sam 19,20f.) – steht in 2Sam 19,22 משיח יהוה. Diesen Ausdruck hat David häufig – nicht zuletzt Abischai gegenüber – für Saul (1Sam 24,7.11; 26,9.11.16.23; 2Sam 1,14.16) verwendet, womit ein weiterer sprachlicher Bezug zu 1Sam 24 und 26 festgemacht ist, der daran erinnert, dass es bereits in 1Sam 26,8–11 Abischai war, der David angeboten hat, einen Feind (איב), Saul, unverzüglich zu töten, und den David auch damals mit einer Doppelrede davon abgehalten und darauf verwiesen hat, dass Jhwh die Tat vergelten werde.[41] In dieser teils rhetorischen, teils echten Frage Abischais – insofern dieser David womöglich wirklich bedroht sah[42] – finden meines Erachtens beide Erzählungen von Schimi ihren literarischen Höhepunkt. Sprachlich äussert sich dies darin, dass in beiden Versen – 2Sam 16,9 und 2Sam 19,22 – sowohl das Leitwort קלל aus 2Sam 16,5–15 (achtmal) als auch das Leitwort מות aus 2Sam 19,16–24 (dreimal) vorkommt.

Erst nach dieser Äusserung Abischais – und das sei ausdrücklich festgehalten – wird David in den beiden Texten überhaupt aktiv. Er wendet sich aber vorerst weder an Schimi noch an Abischai, sondern beginnt seine Rede mit einer Distanzierung von den „Söhnen der Zeruja“. Dabei wird sowohl in 2Sam 16,10 als auch in 2Sam 19,23 die Formel מַה־לִּי וְלָכֶם בְּנֵי צְרוּיָה verwendet.[43] In 2Sam 19,23 wird diese zudem durch כִּי־תִהְיוּ־לִי הַיּוֹם לְשָׂטָן ergänzt.[44] Nicht zum ersten Mal verwirft David das gewalttätige Vorgehen der Söhne der Zeruja (vgl. 2Sam 3,38f.), hier aber überrascht die zweimalige klare Zurückweisung.[45] Und auf die zwei unterschiedlichen Begründungen, weshalb Schimi nicht ge-

[40] Vgl. Mann 2009, 329. Vgl. auch 2Sam 9,8. Brueggemann 1974, 178 meint: „‘Dead dog,‘ then must refer to an unworthy or disloyal servant who warrants death […].“ Vgl. Stoebe 1994, 375.

[41] Vgl. den detaillierten Vergleich zwischen 1Sam 26 und 2Sam 16,5–13 bei Klein 2002, 87–89. Vgl. ebenso Alter ²2000, 292f.

[42] Vgl. dazu Fischer 2004, 111, der meint, dass man in Abischai durchaus auch „den Standpunkt des Militärs erblicken“ kann, „der in dem fluchenden und Steine werfenden Benjaminit[sic!] eine Gefährdung des Königs erkennt“.

[43] Vgl. 1Kön 17,18; 2Kön 3,13; Ri 11,12; 2Chr 35,21. Mehr dazu bei Bächli 1977, 69–80.

[44] שׂטן bedeutet hier wohl in erster Linie „Hindernis”. Bar-Efrat 2009, 198 hat darauf hingewiesen, dass auch die Philister von David als שׂטן sprechen (vgl. 1Sam 29,4 וְלֹא־יִהְיֶה־לָּנוּ לְשָׂטָן). Gegen Day 1987, 547, die von einem forensischen Kontext ausgeht und deshalb die Bedeutung „Ankläger“ annimmt: „David asks Abishai why he has chosen to become an accuser on his behalf […].”

[45] Auf das komplizierte Verhältnis zu den Söhnen der Zeruja kann hier aber nicht näher eingegangen werden. Vgl. dazu den Artikel von Steven L. McKenzie in diesem Band sowie Bietenhard 1998, 259–261 und Fischer 2004, 108–116.

tötet werden solle – einmal eine theologische und einmal eine eher allgemeine –, die er gegenüber den Söhnen der Zeruja anbringt, folgt ein zweiter Redeeinsatz Davids mit wiederum je verschiedenen Adressaten: Während David in 2Sam 16,11 zu „Abischai und allen seinen Knechten“ spricht, redet er in 2Sam 19,24 zwei Worte – die einzigen überhaupt – zu Schimi.

Es fällt ferner auf, dass alle drei Figuren – Schimi, Abischai und David – im Laufe der beiden Erzählungen mit Jhwh argumentieren:[46] Schimi interpretiert Davids Flucht aus Jerusalem als göttliche Bestrafung für seine Verbrechen am Hause Sauls (2Sam 16,8), und David anerkennt seinerseits die Schmähung Schimis als Auftrag Jhwhs (2Sam 16,11f.).[47] David hofft, dass Jhwh sein „Elend“[48] ansehen und ihm Gutes zuwenden werde anstelle des Fluchs. Diese stark theologische Deutung fehlt im zweiten Text (2Sam 19,17–24): Weder fügt David hier ein religiöses Argument an, weshalb Schimi verschont werden solle,[49] noch wird das Handeln Schimis durch den Erzähler als Durchsetzung der Gerechtigkeit Gottes, wie sie David in 2Sam 16,12 erbittet, gedeutet. Lediglich Abischai weist darauf hin (2Sam 19,22), dass niemand dem Gesalbten Jhwhs fluchen dürfe und Schimi deshalb eine harte Strafe verdient habe.[50]

Und schliesslich zeigt die Gegenüberstellung, dass in 2Sam 16,5–14 David von vielen Menschen begleitet wird, während es in 2Sam 19,17–24 Schimi ist, der mit Anhängern anrückt, wobei insbesondere die namentliche Erwähnung Zibas (2Sam 19,18) überrascht.[51] Von den in 2Sam 16,6 ausdrücklich erwähn-

[46] Grossman 2007, 558–566 behauptet, dass wir es hier mit „ambiguous expressions“ zu haben und dass entsprechend der „doppelten Kausalität“, in der ein und dasselbe Ereignis innerhalb der literarischen Darstellung auf göttliche und menschliche Ursache zurück geführt wird, das Fluchen sowohl von Schimi als auch von Jhwh selber ausgehe.

[47] Vgl. auch 2Sam 15,14, wo David nach Fischer 2005, 64 „hinter dem Unheil, das Abschalom über die Stadt zu bringen droht, eine Schickung Gottes“ sieht.

[48] Ketib liest בעוני „meine Schuld“, während manche Handschriften und Targum wie Qere בעיני „mein Auge“ lesen (vgl. auch 2Sam 19,19). Vorzuziehen ist die Lesart בעניי „mein Leid“ (Vgl. 1Sam 1,11 u.a.), bezeugt bei wenigen Handschriften, LXX (ταπεινωσει), Peschitta und Vulgata. Vgl. Bar-Efrat 2009, 166; Mann 2009, 330 und Campbell 2005, 142; so auch schon McCarter [4]1986, 369 und Langlamet 1979, 398–402 u.a. Anders Brueggemann 1974, 181 Anm. 22, der Ketib bevorzugt und in Qere und LXX „ajustements to protect David’s reputation“ sieht, sowie Klein 2002, 88 Anm. 144, der Qere bevorzugt. Vgl. allgemein zur Textkritik Kim 2009, 209–232.

[49] Vgl. Bar-Efrat 2009, 198f.

[50] Einen Bezug zu Ex 22,28 (vgl. Lev 20,9 sowie Hiob 34,18), wo das Verbot steht, einen König zu lästern (ארר), halte ich jedoch eher für unwahrscheinlich.

[51] Vom Volk (וכל העם in 2Sam 15,17.23f.30; 16,6.14f.), das mit David von Jerusalem ausgezogen ist, schweigt der Text von seiner Rückkehr mehrheitlich (mit Ausnahme von 2Sam 19,40).

ten „Helden Davids“ (וכל הגברים),[52] deren Anführer Abischai ist (2Sam 23,18)[53] und die David auf seiner Flucht aus Jerusalem begleiten und notabene auch gegen den Angriff des Steine werfenden und schimpfenden Schimi verteidigt hätten, ist bei seiner Rückkehr nichts mehr die Rede. Stattdessen tritt nun aber Schimi nicht mehr allein, sondern mit einem grossen Gefolge auf. Es lässt sich also eine Verschiebung feststellen: Während in 2Sam 16,6 drei Gruppen – die Knechte des Königs, das ganze Volk und alle Helden – aufgezählt werden, die David folgen, kommt Schimi in 2Sam 19,18 in Begleitung von tausend Mann aus Benjamin, sowie von Ziba und fünfzehn seiner Söhne und zwanzig Dienern. Meines Erachtens stellt sich vor diesem Hintergrund die Frage, ob diese Schimi wirklich folgen, um zu bekräftigen „that the tribe of Saul will be obedient the restored king“.[54] Der Aufmarsch von tausend Benjaminiten und ihre im Text vom Erzähler direkt geäusserte Absicht, das Haus des Königs über den Jordan begleiten zu wollen, schliesst meines Erachtens nicht aus, dass sie sehr wohl als Gefahr angesehen werden können und Davids Grossmut unter ihrem äusseren Druck erklärbar wird.[55] Wenn David Schimi hier verschont, dann ist das meines Erachtens „a larger strategic gesture to reclaim the loyalty of the north“.[56] David ist gezwungen, die Benjaminiten auf seine Seite zu ziehen und Anhänger zu gewinnen und somit mit Schimi zu kooperieren. Oder anders ausgedrückt: Der König kann es sich nicht leisten, durch die Bestrafung des Einen tausend Benjaminiten gegen sich aufzubringen.

Die literarische Einheitlichkeit beider Texte – 2Sam 16,4–15 und 19,17–24 – ist in der Forschung nicht unumstritten: Sowohl Davids Reaktion auf Abischai (2Sam 16,10) als auch seine zweite, ausgedehnte Antwort (2Sam 16,11f.) wurden oft späteren Redaktionen zugeschrieben.[57] Doch die dafür an-

[52] Die Distanzierung Davids von den Zerujasöhnen steht hier in engem Zusammenhang mit der Nennung der Helden Davids. Vor diesem Hintergrund müsste die redaktionskritische These von FISCHER 2004, 109 neu bedacht werden, der die Distanzierung Davids von den Zerujasöhnen gegenüber der Heldentradition als sekundär einstuft, den Text hier aber als einheitlich beurteilt.

[53] Vgl. 2Sam 23,18 sowie 2Sam 10,7; 17,8; 20,7; 23,8f.16f.22; 1Kön 1,8.10.

[54] FOKKELMAN 1981, 298. Vgl. ähnlich auch MCCARTER [4]1986, 420; BRUEGGEMANN 1990, 326 und CAMPBELL 2005, 162. Vgl. auch BAR-EFRAT 2009, 197: „Demgegenüber [2Sam 16,5] wird hier seine Zugehörigkeit zum Stamm Benjamin erwähnt, um darauf hinzuweisen, dass Davids Verhalten ihm gegenüber die Beziehung des Stammes zum König bestimmen kann. Zur Bekräftigung bringt Schimi tausend Mann aus Benjamin mit.“

[55] Vgl. CARTLEDGE 2001, 620: „Even if David did not fear the possibility of battle with Shimei's allies, he could not risk alienating such a significant segment of his support.“ Ebenso HENTSCHEL 1994, 82f.; MCKENZIE [2]2001, 170. Vgl. bereits LANGLAMET 1979, 506: „[…] il [David] a comris que l'exécution de Shiméï lui aliénerait, non seulement Benjamin, mais ‹toute la maison de Joseph› […].“

[56] BRUEGGEMANN 1990, 327.

[57] Vgl. den Forschungsüberblick bei MCCARTER [4]1986, 373f.420f.; SEILER 1998, 138f.; DIETRICH / NAUMANN [2]2005, 277.282 und RUDNIG 2006, 208f.307.

geführten Argumente – etwa dass David zweimal hintereinander als Sprecher eingeführt wird, die postulierte Kritik an den Zerujasöhnen oder Anklänge an deuteronomistische Theologie – können allesamt widerlegt werden:[58] So lässt sich in Hinblick auf ersteres die zweimalige Redeeinleitung stilistisch dadurch rechtfertigen, dass die Adressaten wechseln. Zum zweiten ist einzuwenden, dass David zwar Abischais Absicht, Schimi zu töten, verurteilt und sich von den Söhnen der Zeruja distanziert, deshalb die Szene aber nicht zwingend als „joabfeindlich"[59] ausgeschieden werden muss, insofern Abischai als Figur keineswegs negativ auftritt und David selber später in seinem Sinn spricht (1Kön 2,9). Schliesslich fand auch der Versuch, Anklänge an die deuteronomistische Terminologie fest zu machen, bis anhin keinen Konsens: Häufig wurden beispielsweise die Ausdrücke את משיח יהוה (2Sam 19,22, der in 1Sam 24,7.11; 26,9.11.16.23 für Saul verwendet wird) oder שוב Hifil mit Jhwh als Subjekt (2Sam 16,8.12) einer deuteronomistischen Redaktion zugeschrieben.[60] Insgesamt erscheint mir dies jedoch sehr vage, zumal für das „Überschreiten des Jordans" gerade nicht die als deuteronomistisch geltende Formulierung עבר את־הירדן verwendet wird, sondern וצלחו הירדן (2Sam 19,18).

5 Der Tod Schimis (1Kön 2,8f. und 2,36–46)

Die beiden Erwähnungen Schimis[61] im ersten Königebuch stehen – entsprechend 2Sam 16,4–15 und 2Sam 19,17–24, die sich je in einer Reihe von drei oder mehreren Begegnungen finden – jeweils im Rahmen einer grösseren, dreiteiligen Komposition: Während sich die Erwähnung Schimis in 1Kön 2,8f. in einer Reihe von drei Anweisungen Davids an seinen Sohn und Nachfolger befindet, handelt es sich bei der längeren Erzählung in 1Kön 2,36–46 um eine von drei Episoden, die alle von der Beseitigung von Hauptgegnern Salomos (Adonija, Joab und Schimi) berichten.[62] Nebst literarischen lassen sich auch inhaltliche Bezüge zwischen den Erzählungen im zweiten Samuelbuch und jenen im ersten Königebuch finden: So enthält 1Kön 2,8 eine sehr präzise Zusammenfassung dessen, was laut 2Sam 16,5–14 und 2Sam 19,17–24 geschehen ist: Schimi – mit den Zusatzangaben Sohn des Gera, Benjaminiter aus

[58] Fischer 2004, 110–113 hat diese literarkritischen, tendenzkritischen und sprachlichen Argumente einleuchtende Argumente angeführt und die teilweise oder gänzliche Ausscheidung des Gesprächs problematisiert. Allerdings hält er an der Behauptung einer deuteronomistischen Terminologie fest.

[59] So sieht beispielsweise Würthwein ^{2}1994, 65 in 2Sam 16,9-12 eine „davidfreundliche" und „joabfeindliche" Überarbeitung am Werk.

[60] Vgl. beispielsweise Fischer 2004, 112 Anm. 47 und Polzin 1993, 214f.

[61] Ich folge hier dem MT. Auf den Zusatz der LXX in 1Kön 2,35.46 ist hier nicht einzugehen. Vgl. den Forschungsüberblick dazu bei Cogan 2000, 171f.

[62] Allerdings sind die Anweisungen Davids und die Ausführungen Salomos nicht identisch: Salomo bestellt Schimi erst einmal zu sich und setzt ihn unter Arrest, bevor er ihn umbringen lässt. Vgl. Cogan 2000, 180.

Bahurim (vgl. 2Sam 16,5 und vor allem 19,17) – hat David beschimpft (קלל 1Kön 2,8$_{bis}$), als dieser aus Jerusalem floh – wobei hier nicht der Ausgangspunkt, also Jerusalem, sondern der Zielort, Mahanajim erwähnt wird (בְּיוֹם לֶכְתִּי מַחֲנָיִם vgl. 2Sam 17,24.27; 19,33). Bei seiner Rückkehr sei ihm, David, Schimi aber am Jordan entgegengekommen, und er habe ihm geschworen (שבע vgl. 2Sam 19,24), dass er nicht sterben werde. Hier differieren jedoch die Texte in ihrer Aussage: Zum einen hat ihm David nicht, wie in 1Kön 2,8 vorausgesetzt, bei Jhwh geschworen, und zum andern fehlt in 2Sam 19,23 die Ergänzung בחרב.

1Kön 2,9 schliesst jedoch wieder an 2Sam 16,8 an und erinnert mit der Wiederaufnahme des Motivs des Blutes, das über Schimi kommen soll (דם 2Sam 16,7.8$_{bis}$; 1Kön 2,8.37), an die Stelle, wo Schimi sagt, dass Davids Blutschuld am Hause Sauls auf ihn zurückgebracht werde. Jedoch wird hier eine – auch gegenüber 1Kön 2,37 – leicht abgeänderte Formel verwendet.[63] In 1Kön 2,44 spricht Salomo statt vom Blut von der Bosheit, die Jhwh über Schimis Haupt bringen wird (וְהֵשִׁיב יְהוָה אֶת־רָעָתְךָ בְּרֹאשֶׁךָ). Damit wird ein weiterer Bezug zur Rede Schimis hergestellt, der in 2Sam 16,8 sagt, Jhwh habe David das Königtum weggenommen und ihn ins Unglück (ebenfalls ברעתך) gebracht.[64]

Das Machtverhältnis der beiden Protagonisten hat sich in 1Kön 2,8f.36–46 aber grundlegend gewandelt: Während in 2Sam 16,5–14 und 2Sam 19,17–24 Schimi David gegenübertritt und als erster das Wort hat, ist es nun David, der Schimis Tod befiehlt, respektive Salomo, der Schimi zweimal zu sich bestellt (וַיִּשְׁלַח הַמֶּלֶךְ 1Kön 2,36.42) und das Gespräch klar dominiert. Inwiefern Schimi, der jetzt fast gänzlich passiv erscheint – abgesehen von der kurzen Rede in 1Kön 2,38 und bei der Szene von der Suche seiner zwei entflohenen Sklaven – eine politische Gefahr für Salomo darstellt, bleibt offen.[65] Unklar ist ebenfalls, weshalb David Schimi nicht sofort töten oder zumindest unter Arrest setzen liess, wenn er tatsächlich eine Gefahr darstellte, oder umgekehrt, weshalb ihn Salomo in einem längeren Verfahren und auf Anraten seines Vaters aus dem Weg räumen muss, wenn er lediglich eine lästige, kleine Nebenrolle spielen sollte. Schliesslich liegt in 1Kön 2,8f. vermutlich nicht einmal ein Schwurbruch Davids vor, wenn er Salomo beauftragt, Schimi umzubringen.[66] Es ist aber wahrscheinlich, dass gerade der Wortbruch Schimis es Salomo

[63] Vgl. Polzin 1993, 222f. Vgl. auch 1Kön 2,32f. Während hier David also die Rache Salomo überlässt, übte er zuvor in 2Sam 1,16 mit ganz ähnlichen Worten „dein Blut komme auf deinen Kopf!“ ausgerechnet für Saul Rache. Vgl. auch Rudnig 2006, 207.

[64] Vgl. Grossman 2007, 564: „The parallelism between Solomon’s words to Shimei and Shimei’s curse of David is quite obvious.“ Vgl. auch Bietenhard 1998, 259–261.

[65] Vgl. zur politischen Beziehung zwischen Israel und Gat, Ehrlich 1994, 111f., der in seinem Artikel zur Sklavenauslieferung in der Bibel und im Alten Orient 1Kön 2,39–41 als Ausgangspunkt nimmt.

[66] Vgl. Gunn ^{2}1982, 107: „[…] it is merely a question of how to find a way round his own oath guaranteeing the man’s life. The answer is a nice piece of equivocation […]: he himself is sworn, his son is not.“ Bereits Veijola 1973, 35 hat festgehalten: „David dagegen hat sich ja bis zuletzt an seinen Eid gehalten.“

gewissermassen „ermöglichte“, den Schwur Davids zu brechen und Schimi unverzüglich umzubringen, wie das die ausführliche Erzählung in 1Kön 2,36–46 zeigt. Mögen „Arrest, Flucht, Verfolgung und Exekution Schimis“ auch die „folgerichtige Weiterführung der Politik Salomos“[67] darstellen, so macht der Erzähler doch – zumindest im jetzigen Erzählzusammenhang[68] – deutlich, dass alles ganz im Interesse Davids geschah. Denkbar ist, dass der Erzähler die Tötung Schimis durchaus als rechtmässig betrachtete.[69] Er betont so, dass es David, beziehungsweise sein Nachfolger Salomo, nach (wieder)etablierter und gestärkter Herrschaft nicht mehr für nötig hielt, diesen Gegner länger zu schonen; es war nicht mehr nötig, sich – wie oben beschrieben – die Gunst der Benjaminiten zu erhalten und somit der richtige Zeitpunkt gekommen, dass Schimi seine „verdiente Strafe“ bekam und als Gefahrenpotential aus dem Weg geräumt wurde.

Da meines Erachtens keine zwingenden Gründe vorliegen, 1Kön 2,8f. als sekundär innerhalb der restlichen Schimi-Erzählungen zu betrachten, gehe ich im Folgenden weiterhin von einer vierteiligen Schimi-Erzählung (2Sam 16,5–14; 19,17–24; 1Kön 2,8f.36–46) aus.[70] Häufig wird sie im Anschluss an François LANGLAMET – zusammen mit den Meribaalszenen (1Sam 9; 16,1–4; 19,25–31) und der Barsillaigeschichte (2Sam 19,32–41a) – den „benjaminitischen Episoden“ zugerechnet.[71] Diese „benjaminitischen Episoden“ wurden nach François LANGLAMET nachträglich in die sogenannte Thronfolgegeschichte (2Sam 9–20; 1Kön 1–2) eingefügt und von einer prosalomonisch-dynastischen Redaktion bearbeitet.[72] Mit der Annahme einer nachträglichen

[67] BIETENHARD 1998, 202.

[68] Dabei bleibt die Frage, ob die Tötung Schimis in der Erzählung von Anfang an auf einen Befehl Davids zurückgeht oder der Eigeninitiative Salomos entspringt, umstritten und kann meines Erachtens nur in Hinblick auf das ganze Testament Davids 1Kön 2,1–9 beantwortet werden. Vgl. den ausführlichen Forschungsüberblick bei SEILER 1998, 74–76 sowie DIETRICH / NAUMANN ²2005, 291–293. VEIJOLA 1975, 23 hielt beispielsweise 1Kön 2,1–2.4a*a*b.5–9 sowie 37b*42a.*43a.44–45 für dtr Zusätze und begründete dies – nebst sprachlichen Argumenten – damit, dass die fragwürdigen Massnahmen Salomos dadurch in ein positives Licht gerückt würden, „dass sie als notwendig für die göttlich legitimierte Daviddynastie hingestellt“ werden – so VEIJOLA 1975, 25.

[69] Vgl. DIETRICH 1997, 86f.262.264 und SEILER 1998, 87.

[70] Vgl. ähnlich VERMEYLEN 2000, 462, der für die Schimi-Erzählungen aber andererseits auch eine redaktionelle Überarbeitung behauptet.

[71] Die „benjaminitischen Episoden“ schildern Davids freundliches Verhalten den Sauliden gegenüber. Hierzu passt mindestens der Schluss 1Kön 2,8f.36–46, vermutlich aber weite Teile der Schimi-Erzählung nicht, da David meines Erachtens insgesamt weniger grosszügig dargestellt wird als bisher in der Forschung angenommen. Es wäre also weiter zu prüfen inwiefern wir es hier eventuell mit einer eigenständigen Überlieferung zu tun haben. Vgl. zu dieser Problematik bereits DIETRICH 1997, 210.

[72] LANGLAMET 1979, 512f. schreibt die von ihm so genannten „benjaminitischen Episoden“ zu grossen Teilen der Bearbeitung S^2 zu. In 1Kön 2,36–46* befindet sich der

Einfügung in einen bereits gegebenen literarischen Kontext lässt sich beispielsweise die Unstimmigkeit zwischen 2Sam 19,16 und 2Sam 19,21,[73] wer genau David als erster entgegen gekommen sei, erklären, oder aber auch, weshalb Boten Davids in Bahurim (2Sam 17,18–21) Unterstützung finden, während der König selber dort beschimpft und mit Steinen beworfen wird. Vor diesem redaktionskritischen Hintergrund gilt es nun die Frage nach einer möglichen Autorenschaft des Textes und seiner historischen Verortung zu klären. Die Datierung der Schimi-Erzählungen variiert in der Forschung von der frühen Königs-[74] bis in nachexilische[75] Zeit. Die Verknüpfung sowohl mit der Saul- als auch mit der Salomo-Tradition und nicht zuletzt die Nennung der Söhne der Zeruja legt einerseits eine Abfassung nach 722 v.Chr. nahe. Die durchschimmernde benjaminitische (nordisraelitische) Perspektive und die Ortsangaben „Bahurim“ (2Sam 16,5; 19,17), „Mahanajim“ (1Kön 2,8) sowie die Erwähnung „Gats“[76] (in 1Kön 2,39–41 insgesamt fünfmal!) verunmöglichen andererseits aber eine Datierung in die exilische oder gar nachexilische Zeit. Ich halte in diesem Sinn 2Sam 16,5–14; 19,17–24; 1Kön 2,8f.36–46 für eine „nordisraelitische“ und „davidkritische“ Überlieferung, wobei beide Begriffen äusserst vorsichtig verwendet werden sollten: Zwar wird in den Schimi- Erzählungen etwas von der Dualität von Israel und Juda[77] beziehungsweise von der Positionierung des umstrittenen Grenzgebietes deutlich[78] und mögen auch Ressentiments gegenüber David durchschimmern,[79] doch werden

älteste Teil, der nach LANGLAMET 1976, 521 zum „récit ancien“ „de l’accession de Salomon“ gehört. Von der prodavidisch-prosalomonischen Redaktion S[3] ergänzt wurden nach LANGLAMET 1981, 332: 2Sam 16,7f.10.11*.12.13b*; 2Sam 19,20a.22f.; 1Kön 2,37b.44f. Vgl. BIETENHARD 1998, 222–228 sowie VERMEYLEN 2000, 602f., der 2Sam 16,1–10.13–16a; 19,17–21.24; 1Kön 2,8f.36–37a.38–41.42a.42b–43a.43b.46 der zweiten Salomonischen Edition zuschreibt.

[73] 2Sam 19,16 schloss ursprünglich an 2Sam 19,41bβ an. Dort wird gesagt, dass das Volk den König über den Jordan führt. Vgl. LANGLAMET 1979, 420f.

[74] So hält beispielsweise VERMEYLEN 2000, 610 für die benjaminitischen Episoden fest: „Le document remanié est écrit à l’époque royale (les apports deutéronomistes sont postérieurs), en fonction de l’affrontement entre le Nord et le Sud.“

[75] MANN 2009, 333 und POLZIN 1993, 219 datieren in exilische Zeit. Für eine nachexilische Datierung argumentiert FISCHER 2004, 113, der die Fluchtgeschichte Davids in 2Sam 15–19* als spät–dtr und midraschartige Ausgestaltung einer älteren Abschalom-Erzählung hält, in die die benjaminitischen Episoden als ad-hoc-Bildungen, eingefügt worden seien, wobei deren Verfasser „aus dem gesamten, bis in nachexilische Zeit angewachsenen Fundus der David-Überlieferungen schöpfen“ konnte.

[76] Vgl. UZIEL / MAEIR 2005, 64: „Gath of the Philistines, of central importance in early biblical narratives dealing with Judean–Philistine relations, is not mentioned in passages relating to the Philistines in post-mid-8th-century contexts.”

[77] Vgl. DIETRICH 1997, 263.

[78] Hier wird offensichtlich eine andere Tradition aufgenommen als in 1Kön 12,21, wo sich Benjamin auf die Seite der Davididen geschlagen hat. Vgl. KLEIN 2002, 113f.

[79] Vgl. MCKENZIE [2]2001, 170.

diese in der Erzählung selbst gleich wieder zurückgenommen. Davidkritisch sind die Erzählungen also nur insofern, als sie hier einen Gegner Davids direkt zu Wort kommen lassen.[80] „Nordisraelitisch" ist die Erzählung lediglich hinsichtlich der in den Worten Schimis angezweifelten Legitimität Davids als König.[81] Die Erzählperspektive ist jedoch nicht nur politisch, sondern auch theologisch ambivalent: So wird die Schmähung des Benjaminiten Schimi genauso als gottgewollt dargestellt (2Sam 16,10f.) wie später seine Exekution (1Kön 2,44). Ich bezweifle deshalb, dass hier aus einer israelitischen eine judäische Erzählung wurde. Vielmehr scheinen mir die Erzählungen von Schimi im ausgehenden 8. beziehungsweise frühen 7. Jh. zum ersten Mal im „Höfischen Erzählwerk über die frühe Königszeit"[82] literarisch fixiert worden und darin die bleibenden Spannungen zwischen untergegangenem Nordreich und weiter existierendem Südreich implizit aufgenommen zu sein.

6 Fazit

Selbst nach dieser Exegese bleibt meines Erachtens die Frage nach der Rolle Schimis offen: Ist er ein lästiger, kleiner Störenfried – ein „cholerischer Hitzkopf"[83] –, steht er mit seiner Kritik am Königtum in prophetischer Tradition oder ist er Befehlshaber über tausend Benjaminiten und Anführer eines gezielten Widerstandes?[84] Stehen in den Erzählungen die Geduld und Vergebungsbereitschaft Davids oder die Ohnmacht des Königs angesichts des gewalttätigen Angriffs im Mittelpunkt? Und wie lässt sich die Entwicklung Schimis, der David erst demütigt und sowohl verbal als auch nonverbal angreift, ihn dann um Verzeihung bittet und dies ebenfalls mit einer entsprechenden Handlung der Versöhnung unterstreicht und sich schliesslich passiv in die Anordnung Salomos schickt, erklären? Diese grundlegenden Fragen müssen hier offen bleiben. Als Fazit halte ich drei Punkte fest: Erstens wird deutlich, dass „jeder Topdog einen Underdog anzieht".[85] Dass ein Herrscher wie David

[80] Vgl. Rudnig 2006, 212: „Im dynastiekritischen Text der Szene steht Šimis Verhalten im Zeichen des Vorwurfs, David habe das Königtum der Sauliden an sich gerissen."

[81] vgl. Fokkelman 1981, 196: „By coupling ‚the king' to the proper name David, the narrator shows that David, no matter how threatened, maintains his claim to the throne, and it is the king whom Shimei wishes to humiliate." Vgl. Campbell 2005, 150: „[…] a negative view of David's success could be found."

[82] Vgl. zum Höfischen Erzählwerk Dietrich 1997, 259–273. Dietrich 1997, 245 rechnet die Schimierzählung bereits zu den Erzählungen über Aufstieg und Niedergang der Sauliden.

[83] Stoebe 1994, 378.

[84] Vgl. Würthwein ^{2}1994, 65: „Es ist zu vermuten, daß er als politischer Führer Benjamins die Aufstandsbewegung gegen David militärisch unterstützte und daß darin seine ‹Verfehlung› bestand." Vgl. auch McKenzie ^{2}2001, 155, der Schimi als „an important Benjaminite leader" bezeichnet.

[85] Beuscher ^{2}2007, 125.

Gegner hat, ist nicht unbedingt erstaunlich, sondern im Gegenteil sehr natürlich. Vermutlich braucht jede Beamtenlaufbahn „solch einen Mitläufer der anderen Art ..., der von der gegenüber liegenden Seite des Tales mit Lehmbrocken wirft, schimpft und nervt“.[86] Und in diesem Sinn – nicht unbedingt in der prophetischen Tradition –, wie Timothy Frederick SIMPSON annimmt, steht Schimi „[…] at the head of a great tradition of those who opposed the wrongdoing of Israel's and Judah's kings”.[87]

Zweitens signalisiert die Geschichte von Schimi's Angriff und seiner Bitte um Verzeihung – egal mit welcher ideologischen Überfärbung – „a shift in the dynamics of power […]”.[88]Auf der Erzählebene bleibt bis zum Ende nicht klar, wer über wen die Macht hat und wie genau die Rollen verteilt sind,[89] was nicht zuletzt auch die Verschiebung der Erwähnung der Begleiter von David zu Schimi deutlich macht.[90] Weder figuriert hier Schimi lediglich als eifersüchtiger Saulide noch erscheint David nur unter dem “Motiv der Reinheit”.[91]

Als drittes und letztes soll festgehalten werden, dass nicht nur das Machtverhältnis der Figuren, sondern auch die Position des Erzählers ambivalent ist. So ist der Ausgang der Erzählungen nicht von Anfang an klar und mag es verschiedene Gründe für ihr zu Stande Kommen gegeben haben.[92] Fest steht meines Erachtens, dass die Texte nicht unbedingt für David und gegen Schimi Partei ergreifen müssen und dass Sympathie und Antipathie auch ganz anders verteilt sein könnten, als gemeinhin angenommen wird. Vergleicht man etwa die Rolle Schimis im vorliegenden Text mit jener des irakischen Journalisten Muntazer al-Zaidi, der am 14. Dezember 2008 US-Präsident George W. Bush in Bagdad mit seinen Schuhen bewarf und dessen Tat nicht nur in der

[86] BEUSCHER [2]2007, 128.

[87] SIMPSON 1997, 60. So weit wie SIMPSON 1997, 61 würde ich allerdings nicht gehen: „Instead of seeing him as the jealous, unbalanced figure of the traditional reading, I am proposing that he can be understood in a more positive light by placing him in line with the Hebrew prophets who seem to be his most natural successors.”

[88] HUTTON 2006, 482.

[89] Vgl. dazu ausführlich SIMPSON 1997, 68: „[…] if Shimei sounds like a prophet, and Abishai like a defender of Torah, then they will be evaluated positively, David negatively; but if Shimei sounds like nothing more than a jealous Saulide, and Abishai sounds like the ruthless Solomon and his descendants, they [sic!] they will be evaluated negatively, and David positively.”

[90] Anders dagegen BRUEGGEMANN 1974, 179f., der betont, dass die drei Akteure je für eine soziale Gruppierung stehen: In Schimi sieht er einen Vertreter der alten sakralen Ordnung, in Abischai einen der neuen staatlichen Macht und des Militärs und in David ein Vorbild des Glaubens.

[91] FISCHER 2003, 112 Anm. 47.

[92] Was CAMPBELL 2005, 150f. für 2Sam 15–19 insgesamt festgehalten hat, gilt im Speziellen auch hier: „Rather than trying to identify them and discuss them in isolation, it may be better to realize how much storytelling of this kind takes account of the multiplicity of human motivations and the deviousness of so much human behavior.“

arabischen Welt Nachahmung fand,[93] dann rückt die biblische Geschichte von Schimi noch einmal ein in ganz neues Licht. Es wird nämlich deutlich, wie offen und unvermittelt hier die hemmungslose Wut eines Sauliden zur Sprache gebracht wird und wie ärgerlich und vermutlich auch peinlich die Szene innerhalb der literarischen Darstellung Davids ist.

Ich wage zu behaupten, dass erst im Laufe der Zeit – nicht redaktionsgeschichtlich, sondern rezeptionsgeschichtlich – aus der Not Davids eine Tugend gemacht wurde. Diese Tugend Davids lässt sich weniger am Text selber festmachen als an der bis heute die Forschung prägenden einseitigen Auslegungs- und Wirkungsgeschichte. Tugendhaftigkeit und Leidensbereitschaft sind meines Erachtens mögliche Erklärungsversuche unter anderen, das Verhalten des literarischen (nicht unbedingt des historischen) David zu verstehen. Davids Gewaltverzicht und Vergebungsbereitschaft mag zwar in Ansätzen im Text angedeutet sein, sie darf jedoch nicht überbewertet werden: Dass David Schimi nicht sofort umbringen lässt, ist nicht unbedingt eine friedfertige Geste, sondern kann ebenso gut eine notwendige, taktische Entscheidung sein. Über die Verteilung von Macht und Ohnmacht und die Zuteilung der Rollen in Opfer und Täter lassen die Texte die Leserinnen und Leser letztendlich im Ungewissen.

Bibliographie

ALTER, Robert, ²2000, The David Story. A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel, New York/London.

BÄCHLI, Otto, 1977, «Was habe ich mit Dir zu schaffen?» Eine formelhafte Frage im A.T. und N.T.: ThZ 33, 69–80.

BAR-EFRAT, Shimon, 2009, Das Zweite Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar (BWANT 181).

BEUSCHER, Bernd, ²2007, Schim[ansk]i (Tatort remixed): Keuchen, Marion / Kuhlmann, Helga / Harald, Schroeter-Wittke (Hg.), Die besten Nebenrollen. 50 Porträts biblischer Randfiguren, Leipzig, 125–128.

BIETENHARD, Sophia Katharina, 1998, Des Königs General. Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2–20; 1 Kön 1–2 (OBO 163).

BRUEGGEMANN, Walter, 1974, On Coping with Curse: A Study of 2 Sam 16:5–14: CBQ 36, 175–192.

BRUEGGEMANN, Walter, 1990, First and Second Samuel, (Interpretation).

CAMPBELL, Antony F., 2005, 2 Samuel (FOTL 8).

[93] So bewarf ein deutscher Student am 2. Februar 2009 in Cambridge den chinesischen Ministerpräsidenten Wen Jiabao und am 1. Oktober 2009 ein türkischer Student den IWF-Direktor Dominique Strauss-Kahn während einer Veranstaltung an der Istanbuler Bilgi-Universität zur Herbstkonferenz der internationalen Finanzorganisat tionen mit Schuhen.

Cartledge, Tony W., 2001, 1 & 2 Samuel, Macon, GA, (Smyth & Helwys Bible Commentary 7).
Cogan, Mordechai, 2000, 1 Kings. A new Translation with Introduction and Commentary (AncB 10).
Day, Peggy L., 1987, Abishai the *śāṭān* in 2 Samuel 19:17–24: CBQ 49, 543–547.
Dietrich, Walter, 1997, Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr., Stuttgart (Biblische Enzyklopädie 3).
Dietrich, Walter / Naumann, Thomas, [2]2005, Die Samuelbücher (EdF 287).
Ehrlich, Carl S., 1994, Sklavenauslieferung in der Bibel und im Alten Orient: Trumah 4, 111–118.
Fischer, Alexander A., 2004, Von Hebron nach Jerusalem. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zur Erzählung von König David in II Sam 1 – 5 (BZAW 335).
Fischer, Alexander A., 2005, Flucht und Heimkehr Davids als integraler Rahmen der Abschalomerzählung: Lux, Rüdiger (Hg.), Ideales Königtum. Studien zu David und Salomo, Leipzig (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 16), 43–69.
Fokkelman, Jan P., 1981, Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A Full Interpretation based on Stylistic and Structural Analyses, Vol. 1, King David (II Sam. 9–20 and I Kings 1–2) (SSN 20).
Grossman, Jonathan, 2007, The Design of the 'Dual Causality' Principle in the Narrative of Absalom's Rebellion: Bib. 88, 558–566.
Gunn, David M., [2]1982, The Story of King David. Genre and Interpretation (JSOT.S 6).
Hentschel, Georg, 1994, 2 Samuel (NEB 34).
Hertzberg, Hans Wilhelm, [6]1982, Die Samuelbücher (ATD 10).
Hutton, Jeremy M., 2006, The Left Bank of the Jordan and the Rites of Passage: An Anthropological Interpretation of 2 Samuel XIX: VT 56, 470–484.
Kim, Jong-Hoon, 2009, Die hebräischen und griechischen Textformen der Samuel- und Königebücher. Studien zur Textgeschichte ausgehend von 2Sam 15,1–19,9 (BZAW 394).
Klein, Johannes, 2002, David versus Saul. Ein Beitrag zum Erzählsystem der Samuelbücher (BWANT 158).
Langlamet, François, 1976, Pour ou contre Salomon? La Rédaction Prosalomonienne de 1 Rois, I–II: RB 83, 321–379.481–528.
Langlamet, François, 1979, David et la Maison de Saül. Les Épisodes «Benjaminites» de II Sam., IX; XVI, 1–14; XIX, 17–31; 1Rois, II, 36–46: RB 86, 194–213.385–436.481–513.
Langlamet, François, 1981, David et la Maison de Saül (suite): RB 88, 321–332.
Luz, Ulrich, [5]2002, Das Evangelium nach Matthäus. Mt 1–7 (EKK I/1).
Mann, Steven T., 2009, 'You're Fired': An Application of Speech Act Theory to 2 Samuel 15,23–16,14: JSOT 33, 315–334.

MAYORDOMO-MARÍN, Moisés, 1998, Den Anfang hören. Leserorientierte Evangelienexegese am Beispiel von Matthäus 1–2 (FRLANT 180).
MCCARTER, P. Kyle, 41986, II Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary (AncB 9).
MCKENZIE, Steven L., 22001, King David. A Biography, Oxford u.a.
MUNSCHECK, Hedwig, 2000, Die „Concordantiae caritatis" des Ulrich von Lilienfeld. Untersuchungen zu Inhalt, Quellen, Verbreitung, mit einer Paraphrasierung von Temporale, Sanktorale und Commune (EHS Reihe 28, Kunstgeschichte 352).
NEUMÜLLER, Willibrord (Hg.), 1997, Speculum Humanae Salvationis. Codex Cremifanensis 243 des Benediktinerstiftes Kremsmünster, Graz (Glanzlichter der Buchkunst 7).
POLZIN, Robert, 1993, Curses and Kings: A Reading of 2 Samuel 15–16: Exum, J. Cheryl / Clines, David J. A. (Hg.): The New Literary Criticism and the Hebrew Bible (JSOT.S 143), 201–226.
PROPP, William H., 1992, Art. Shimei: The Anchor Bible Dictionary 5, New York, 1216–1218.
RÉAU, Louis, 1956, Iconographie de l'Art Chrétien. Iconographie de la Bible. I Ancien Testament, Paris.
RUDNIG, Thilo Alexander, 2006, Davids Thron. Redaktionskritische Studien zur Geschichte von der Thronnachfolge Davids (BZAW 358).
SCHARBERT, Joseph, 1993, Art. קלל *qll*: ThWAT 7, 40–49.
SEILER, Stefan, 1998, Die Geschichte von der Thronfolge Davids (2 Sam 9–20; 1 Kön 1–2). Untersuchungen zur Literarkritik und Tendenz (BZAW 267).
SIMPSON, Timothy Frederick, 1997, Paradigm Shift Happens. Intertextuality and a Reading of 2 Samuel 16:5–14: Proceedings 17, 55–69.
STOEBE, Hans Joachim, 1994, Das zweite Buch Samuelis (KAT 8,2).
STOLZ, Fritz, 1981, Das erste und zweite Buch Samuel (ZBK.AT 9).
UZIEL, Joe / MAEIR, Aren M., 2005, Scratching the Surface at Gath. Implications of the Tell eṣ-Ṣâfī/Gath Surface Survey: Tel Aviv 32, 50–75.
VEIJOLA, Timo, 1975, Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach deuteronomistischen Darstellung (AASF Ser. B 193).
VERMEYLEN, Jacques, 2000, La loi du plus fort. Histoire de la rédaction des récits davidiques, de 1 Samuel 8 à 1 Rois 2 (BEThL 154).
WAGNER, Andreas, 2004, Prophetie als Theologie. Die *so spricht Jahwe*-Formeln und das Grundverständnis alttestamentlicher Prophetie (FRLANT 207).
WAYMENT, Hilary G., 1972, The Windows of King's College Chapel Cambridge. A Description and Commentary (Corpus vitrearum medii aevi. Great Britain. Suppl. Vol. 1).
WÜRTHWEIN, Ernst, 21994, Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk (BZAW 227).

Summary

Many exegetes see in the narrative about Shimei in 2Sam 16:5–14 a depiction of David's behavior as highly virtuous. However, this view is overly influenced by the historical reception of the story and cannot be sustained if 2 am 16:5-14 is placed in the larger context of the Shimei narratives (2Sam 19:17–24 and 1Kgs 2:8–9, 36–46). On the literary level, it is clear that the power structure of the two protagonists, Shimei and David (but also of Abishai and the other people accompanying them) is very instable, and the narrator makes the characters appear ambivalent. The remaining political tensions between the former kingdom of Israel and the still extant kingdom of Judah in the late 8th – early 7th century BCE may have provided the historical background to the Shimei stories. The author came to terms with this historical situation narratively and theologically, as in the mutual acknowledgement that they were acting according to Yahweh's mandate.

The Sons of Zeruiah

Steven L. McKenzie, Memphis TN

In a new book on the Succession Narrative or Court History, John VAN SETERS argues that what he now dubs the "David Saga" is an antimonarchical, anti-messianic fictional parody set in and emanating from the Persian period. This is not a new position for VAN SETERS. What is new is his claim that the reason for the portrait of David's reign as "hopelessly dysfunctional" is his inability to control the sons of Zeruiah, whom the author depicts as professional soldiers appointed by David to head a mercenary army that is modeled after Persian examples. Also new is the striking amount of material, especially in 1 Samuel, that Van Seters ascribes to his DS. VAN SETERS begins with Rost's identification on stylistic grounds of a literary unit by a single author behind 2 Samuel 9–20 + 1 Kings 1–2 (minus 2:1–4, 10–12). He now adds not only 2Sam 2:4–4:12 (+ minor additions used to integrate the DS into the DtrH [1:1aβb, 5–10, 13–16; 2:2aβb, 5:3a–5, 13–16]), as well as a sprinkling of additions to 2Sam 6 (vv. 1, 3b–4, 6–14, 16, 20–23) and 8:16–18, but also 1Sam 17:1–18:4, 6a*; 19:18–21:10; 22:6–23; 23:6–14, 19–24a; 25:1–28:2; 29:1–30:31.[1]

This is not the place for a detailed response to every dimension of VAN SETERS's provocative thesis. The heart of his proposal, however, relates directly to the topics of this paper and this symposium: the sons of Zeruiah as *Nebenfiguren* in the story of David. VAN SETERS's interpretation is, I believe, a misreading of the role of the sons of Zeruiah and consequently of the characterization of David in 1 and especially 2 Samuel. In this paper, therefore, I wish to (re)affirm the role that the sons of Zeruiah play in support of the positive and apologetic portrayal of David in 1–2 Samuel.[2] Theirs is truly a role of *Nebenfiguren* in the sense of "supporting actors," for they function primarily as a contrast or foil to David by carrying out or advocating acts of violence that he eschews but from which he nonetheless benefits. The sons of Zeruiah thus at once deflect suspicion from David for violent deeds and highlight his piety and passivity. This role is so important for the *Tendenz* of Samuel that the sons of Zeruiah, though supporting actors, spend considerable time on the stage of Samuel, especially 2 Samuel.[3] Hence, the "sons of Zeruiah" is a recognized

[1] VAN SETERS 2009, 362–263.

[2] On the apologetic orientation of the David story see especially MCCARTER 1980a; 1980b; 1981; 1984; MCKENZIE 2000a; HALPERN 2003. Similar readings have also been put forward by LEMCHE 1978; VANDERKAM 1980; WEISER 1966; and WHITELAM 1984.

[3] The expression, "the sons of Zeruiah," actually occurs only in five places: 2Sam 2:18; 3:39; 16:10; 19:23; 1Chr 2:16. However, Joab alone is identified as "the son of Zeruiah" in 2Sam 2:13; 8:16; 14:1; 23:37; 1Kgs 1:7; 2:5, 22; 1Chr 11:6; 18:15; 26:28;

literary motif in the David story,[4] and entire monographs have been written on Joab alone.[5] Since their role is too extensive to be treated in its entirety in a single paper, I will illustrate it by closely examining four key texts, the last two of which go together, involving interaction between David and the sons of Zeruiah. These are the second opportunity David has to kill Saul in 1 Samuel 26, Abner's assassination in 2Sam 3:20–39, and the encounters with Shimei in 2Sam 16:5–13; 19:17–24. The treatment of the final two texts concludes with some brief observations about the implications of the "sons of Zeruiah" motif for the composition of the David story as a whole.

"חלילה לי מיהוה" (1Sam 26:1–25)

The first reference to any of the sons of Zeruiah occurs in the second of two stories about opportunities David has to kill Saul. Abishai, who is introduced as Joab's brother and the son of Zeruiah (26:6) volunteers to accompany David into Saul's camp. There, he offers to pin the sleeping Saul to the ground with a single stroke of the spear that is at his head.[6] David refuses saying, "Who can extend his hand against Yahweh's anointed and be guiltless?" (26:9).[7] He continues by posing several possibilities for Saul's ultimate demise (v. 10), showing that he entrusts Saul's fate and his vengeance to Yahweh. David then

27:24 and Abishai, Joab's brother, as the "son of Zeruiah" in 1Sam 26:6; 2Sam 16:9; 18:2; 19:22; 21:17; 1Chr 18:12. 2Sam 23:18 is ambiguous and might refer to either Joab or Abishai. Zeruiah is mentioned as Joab's mother in 2Sam 17:25, where the identification of her father as Nahash is likely due to scribal error in anticipation of the name of the Ammonite king in v. 27. 1Chr 2:15–17 mentions Zeruiah as David's sister and the mother of Joab, Abishai, and Asahel. The brothers individually and/or collectively play roles in the following texts in Samuel: Joab (1Sam 26:6; 2Sam 2:13–32; 3:22–31; 8:16; 10:7–14; 11:1–25; 12:26–27; 14:1–33; 17:25; 18:2–29; 19:1–13; 20:7–23; 23:18–37; 24:2–9; 1Kgs 1:7, 19, 41; 2:5, 22–33; 11:15–21); Abishai (1Sam 26:6–9; 2Sam 2:18, 24; 3:30; 10:10, 14; 16:9, 11; 18:2, 5, 12; 19:21; 20:6, 10; 21:17; 23:18); Asahel (2Sam 2:18–32; 3:27–30; 23:24).

4 Gunn 1978, 39–40.

5 Bietenhard 1998; Eschelbach 2005. Bietenhard's book is a sophisticated study, though her description of the relationship between David and Joab as one that deteriorates constantly in the narrative until Joab is finally David's enemy is overstated. I also cannot accept her source-critical conclusions, which are basically Langlamet's. See my review in *RBL* posted at www.bookreviews.org/bookdetail.asp?TitleId=221&CodePage=221. Eschelbach's study is purely synchronic, ignoring diachronic issues relating to composition. While his point about Joab's role as a literary foil to highlight David's characterization is well taken, he misreads both characters when he argues that they in effect exchange roles with Joab becoming less aggressive and violent and David becoming more so.

6 Reading בחנית בארץ as reflected in the LXX^{B}. Cf. McCarter 1980b, 405.

7 Reading the imperfect, ישלח, against the MT (שלח) as discussed by McCarter 1980b, 405 and Cross et al. 2005, 91.

takes Saul's spear and water jug and goes to the opposite hill where he calls down to the camp, making the point that accusations about him conspiring against Saul are false. As proof he produces the spear and water jug, showing that he could have killed Saul but did not. He then leaves the items for Saul to have retrieved, and the two separate.

The relationship of this story to the one in chapter 24 is a matter of long-standing debate among scholars, with many choosing to see the two as variants of a single, original tradition.[8] VAN SETERS severely criticizes this form-critical approach.[9] An integral element of his interpretation is his contention that 1 Samuel 26 is secondary to and dependent on the story of David's first opportunity to kill Saul in 1 Samuel 24. I concur with much of his critique and with the position that one of the stories was composed on the basis of the other. However, close comparison of the two chapters shows that the direction of borrowing was from chapter 26 to chapter 24, not the other way around.

A useful starting point for the analysis of these two chapters is a 1998 article by EDENBURG that lays out five categories of evidence for deliberate dependence of one text upon another – what she terms "author devised interrelations."[10] The five are: unique recurrence of peculiar formulations, similarity of context and/or structure, transformation and actualization of a common element, "ungrammatical" actualization of a common element, and interaction between texts. Of the five, the first two demonstrate affiliation but not dependence. In the case of 1 Samuel 24 and 26, the recurrence of such peculiar formulations and similarity of structure are amply demonstrated by BRETTLER, who shows that the structure of the two stories is the same (with one important exception to be discussed below) and that the two share a number of expressions that are relatively infrequent in the Hebrew Bible.[11]

In her comparison of 1 Samuel 24 and 26, the category of evidence that EDENBURG highlights is the fourth – "'ungrammatical actualization of a common element." By this, she means a feature that is at home in one text but inappropriate or nonsensical in another. A common element of this nature is a "deciding factor" in determining the dependence of the text that has misap-

[8] For an overview of the issue and scholarly positions on it, see DIETRICH / NAUMANN 1995, 102–108. Cf. also GORDON 1980, 41. The form-critical or tradition-historical approach is represented famously in KOCH 1969, 132–148. DIETRICH (2004) has recently advanced a unique and complex reconstruction, arguing that the original story behind 1Sam 24 (vv 1-2, 3b-4, 5b, 8b-9, 12a, 17b, 23b) arose as part of a narrative cycle about David as a freebooter. The oldest version of ch 26 (vv 2, 3*, 4-7, 12abα, 13-15, 16b, 17, 20b-21a, 22, 25b) developed from ch 24 and became a part of a cycle of stories about Saul's family. These cycles were combined as part of an 8th -7th century "Court Narrative" (*Höfisches Erzählwerk*) and the stories in chs 24 and 26 edited into a distinct unit with ch 25 in the middle, at which point most of the dialogue in both chapters was added voicing ethical, theological, and political-ideological perspectives.

[9] VAN SETERS 2009, 175–180.

[10] EDENBURG 1998, 64–85.

[11] BRETTLER forthcoming.

propriated it upon the other text.[12] EDENBURG finds two such “ungrammatical” elements in 1 Samuel 24 that indicate its dependence on 1 Samuel 26. Her observations are well founded but require elaboration in one case and adjustment based on text-critical considerations in the other.

The first “ungrammatical” element that EDENBURG finds is the expression חלילה לי מיהוה (24:7), which, as BRETTLER observes, occurs only once outside of these two chapters (1Kgs 21:3). EDENBURG points out that 24:7 follows better directly after 24:5a, and she attributes this incongruity to the author of chapter 24 copying 26:11 out of context.[13] The situation is actually more complicated than EDENBURG recognizes. As is often observed, David’s act of cutting off a piece of Saul’s robe in 24:5b–6 is the equivalent of his taking Saul’s spear and water jug in chapter 26. Consideration of the respective functions of these two deeds in their contexts reveals another instance “‘ungrammatical’ actualization of a common element” in chapter 24. The spear and water jug play an important role in chapter 26; they prove that David had the opportunity to kill Saul, since he removed them, particularly the spear, from beside Saul’s head. Since Saul and his army were sound asleep due to the תרדמה from Yahweh, the spear and water jug constitute proof that David was in their camp and had the opportunity to kill Saul. The garment piece, by contrast, is superfluous in its story (ch. 24), since the very fact that David emerges from the cave Saul had entered shows that the latter was vulnerable. The spear and jug from chapter 26, therefore, have been transformed into an item more suitable to the story in chapter 24, namely the hem of Saul’s robe. But the fact that the function of the garment piece is not entirely necessary in its new story, betrays an “ungrammatical” element.

The evidence of the “ungrammaticality” of 24:5b–6 is mitigated by the common recognition that these verses are out of place and fit better following v. 8a.[14] This is, in effect, EDENBURG’s observation that v. 7 should directly follow v. 5a. As the MT now reads (see below), when David’s men suggest that he take advantage of his opportunity to kill Saul (v. 5a), David expresses his absolute refusal to harm Yahweh’s anointed (v. 7) and scolds his men for the idea (v. 8a) only *after* he himself has arisen and cut off Saul’s garment hem, which then brings him pangs of conscience (vv. 5b–6).

5 וַיֹּאמְרוּ אַנְשֵׁי דָוִד אֵלָיו הִנֵּה הַיּוֹם אֲשֶׁר־אָמַר יְהוָה אֵלֶיךָ
הִנֵּה אָנֹכִי נֹתֵן אֶת־(איביך) [אֹיִבְךָ] בְּיָדֶךָ וְעָשִׂיתָ לּוֹ כַּאֲשֶׁר
יִטַב בְּעֵינֶיךָ וַיָּקָם דָּוִד וַיִּכְרֹת אֶת־כְּנַף־הַמְּעִיל אֲשֶׁר־לְשָׁאוּל בַּלָּט׃
6 וַיְהִי אַחֲרֵי־כֵן וַיַּךְ לֵב־דָּוִד אֹתוֹ עַל אֲשֶׁר כָּרַת אֶת־כָּנָף אֲשֶׁר לְשָׁאוּל׃
7 וַיֹּאמֶר לַאֲנָשָׁיו חָלִילָה לִּי מֵיהוָה אִם־אֶעֱשֶׂה אֶת־הַדָּבָר
הַזֶּה לַאדֹנִי לִמְשִׁיחַ יְהוָה לִשְׁלֹחַ יָדִי בּוֹ כִּי־מְשִׁיחַ יְהוָה הוּא׃

[12] Cf. EDENBURG 1998, 72–73.

[13] EDENBURG 1998, 76.

[14] Cf. SMITH 1899, 217–218. MCCARTER 1980b, 383–384 states that in view of the absence of textual evidence Smith’s suggestion “carries much conviction.”

8 וַיְשַׁסַּע דָּוִד אֶת־אֲנָשָׁיו בַּדְּבָרִים וְלֹא נְתָנָם לָקוּם
אֶל־שָׁאוּל וְשָׁאוּל קָם מֵהַמְּעָרָה וַיֵּלֶךְ בַּדָּרֶךְ׃ ס

Verses 5b–6, therefore, seem to be out of place, and some scholars appeal to their removal as a strategy for preserving a core of the story in chapter 24 that is prior to the one in chapter 26.[15] A problem with this scenario, however, is v. 12, which refers to the speech about the garment and would have to be considered an interpolation as well despite the absence of any indication that it is out of place.

Transposing vv. 5b–6 after v. 8a yields a more logical sequence in the narrative, such that David responds immediately to his men's suggestion (v. 5a) by refusing to harm Yahweh's anointed (v. 7) and scolding them for the suggestion (v. 8a). It is only at this point that he arises and cuts off Saul's hem. But even this mild "assault" on Saul convicts David's conscience (vv. 5b–6). A glance at the transposed text immediately reveals what must have happened.

5a וַיֹּאמְרוּ אַנְשֵׁי דָוִד אֵלָיו הִנֵּה הַיּוֹם אֲשֶׁר־אָמַר יְהוָה אֵלֶיךָ הִנֵּה אָנֹכִי נֹתֵן
אֶת־(איביך) [אֹיִבְךָ] בְּיָדֶךָ וְעָשִׂיתָ לּוֹ כַּאֲשֶׁר יִטַב בְּעֵינֶיךָ
7 וַיֹּאמֶר לַאֲנָשָׁיו חָלִילָה לִּי מֵיְהוָה אִם־אֶעֱשֶׂה אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה לַאדֹנִי לִמְשִׁיחַ
יְהוָה לִשְׁלֹחַ יָדִי בּוֹ כִּי־מְשִׁיחַ יְהוָה הוּא׃
8a וַיְשַׁסַּע דָּוִד אֶת־אֲנָשָׁיו בַּדְּבָרִים וְלֹא נְתָנָם לָקוּם <u>אֶל־שָׁאוּל</u>
5b וַיָּקָם דָּוִד וַיִּכְרֹת אֶת־כְּנַף־הַמְּעִיל אֲשֶׁר־לְשָׁאוּל בַּלָּט׃
6 וַיְהִי אַחֲרֵי־כֵן וַיַּךְ לֵב־דָּוִד אֹתוֹ עַל אֲשֶׁר כָּרַת אֶת־כָּנָף אֲשֶׁר <u>לְשָׁאוּל</u>
8b וְשָׁאוּל קָם מֵהַמְּעָרָה וַיֵּלֶךְ בַּדָּרֶךְ׃ ס

In the transposed text, a perfect mechanism (homoioteleuton) for the loss of 24:5b–6 by parablepsis from an original location after v. 8a exists in the occurrence of לשאול at the end of v. 6 and אל־שאול at the end of v. 8a (both underlined). Verses 5b–6 must have been lost from their original location and erroneously reinserted where they now stand.[16] In other words, vv. 5b–6 are not an interpolation but a misplaced correction. Verse 12, which presupposes vv. 5b–6, is evidence of their originality to the story. This means, in turn, that the "ungrammaticality" of vv. 5b–6 vis-à-vis 1 Samuel 26 is a genuine indicator of the dependence of the story of which they are a part upon the version in chapter 26.

The second "ungrammatical" element noted by EDENBURG is Saul's question in 24:17: הקלך זה בני דוד. Again, her observation is on target, but needs to be expanded in order to be properly appreciated. In chapter 26, David calls out from a distant hilltop; Abner does not recognize the voice, but Saul does and asks if it is David's (26:13–17). Later in the story, 26:20 even puns on the scene with its reference to "the calling bird in the mountains" (הקרא בהרים).

[15] SCHULTE 1972, 129.
[16] So also ACKROYD 1971, 187–188, albeit without an explanation of how the haplography would have occurred.

In chapter 24, David also calls out to Saul after he emerges from the cave. But here there is no need for him to do so, since there is no great distance between the two men (24:9). The "ungrammatical" use of קרא here cannot be appreciated in isolation because the verb is so common. However, in the scene as a whole it becomes evident that David and Saul are assumed to be in quite close proximity to each other. David bows down and lies prostrate while holding a conversation with Saul (vv. 10–16), showing that the two are quite close to one another. In addition, the story demands that the garment piece be small, since Saul does not notice that it is missing until David points this out. Hence, David's display of the garment piece to Saul (v. 12) also requires that the two of them be close to one another. What is more, David delivers a lengthy speech that makes his identity clear (24:9–16). Given the clarity of David's identity and his proximity to Saul, the question, "Is this your voice, my son David?" in this context is senseless and can only be there because it was lifted from its original context in chapter 26.

Previous arguments for the priority of chapter 26, though they do not use the term "ungrammatical" in this sense, make the same point by highlighting the extremely unrealistic setting of the encounter of Saul and David in chapter 24 in contrast to the one in chapter 26. Thus, Stoebe observed that in chapter 24 Saul is unaccompanied – his men are not mentioned after v. 2 – and is completely oblivious to the potential danger from wild beasts when he enters a cave where David and evidently *all* of his men (about 400 according to 22:2) are hiding.[17] This observation counters the contention of Schulte and others that the original story in chapter 24 was limited to vv. 3–5a, 7–8, i.e., without the references to David cutting off a piece of Saul's garment and the conversation between the two. Even for such a curtailed version, the setting is unrealistic. Similarly, Nübel pointed out that David, who takes care in chapter 26 to put himself at a distance from Saul before he calls to him, in chapter 24 shows no reluctance about drawing near to Saul.[18] (Again, Saul's army has disappeared from the scene in this story.) Nübel also added considerations regarding the peculiarity of Saul's question about David's identity in 24:17 by noting that the story in chapter 24 does not take place at night or presuppose that it is dark as does the one in chapter 26 and that in contrast to 26:17, in 24:17 David does not answer Saul's question and confirm his identity. More recently, Dietrich observed that the 3000 men make much more sense in chapter 26 than in 24, that David's dialogue with his men in the cave where Saul is relieving himself is out of place, and that David's metaphors in 24:15 are inappropriate in comparison to 26:20 and draw on this verse as well as other texts in the David story.[19]

[17] Stoebe 1967, 213.
[18] Nübel 1959, 48–49.
[19] Dietrich (2004, 234.237.240-241). However, Dietrich holds that some elements common to both stories fit better with ch 24 and are secondary in ch 26. He mentions specifically the phrase "beside the road" (על־הדרך) and the verb ישב in 24:4 and 26:3

Examination of the narrative function of each story further confirms the priority of chapter 26. The reason David takes the initiative to visit Saul's camp in this chapter is to persuade Saul to stop pursuing him. This David does by demonstrating (witness the spear and water jug) that he is not a threat to Saul and not guilty of treason, as Saul has been led to believe. The תרדמה from Yahweh protects David in this effort. In chapter 24, however, David does not set out to dissuade Saul from chasing him. Rather, this version of the story makes it clear that the opportunity to kill Saul was provided by God, as all parties acknowledge (24:5, 11, 19). The chapter also highlights Saul's instability, since he admits that David will succeed him (24:21) only to renew his pursuit of David in chapter 26. David, in contrast, reliably promises not to wipe out Saul's lineage.

In addition to emphasizing Yahweh's animosity toward Saul and Saul's instability, chapter 24 drastically disparages Saul. While the author may be playing on the motif of the robe as a symbol for the kingdom in other texts (1Sam 15:27–28; 1Kgs 11:29–31),[20] the scene here with its concern for not harming Yahweh's anointed and David's subsequent regret (v. 6) suggests that the robe is being used to represent Saul's person. David's cutting off part of it is then a mutilation of some sort, and the depiction of Saul exposing himself by "covering his feet" indicates that it is a symbolic emasculation.[21] Considering that Saul is already being portrayed in the extremely denigrating and vulnerable posture of defecating, part of the motive for the addition of chapter 24 must have been the utter defamation of Saul. It is difficult to find a comparable explanation for the addition of chapter 26 if chapter 24 is considered prior, as Van Seters believes. Van Seters holds that David's refusal to harm Yahweh's anointed in chapter 26 refers to David himself. But the language about Yahweh's anointed is already present in chapter 24 and would not need to be repeated if it were the earlier of the two. Van Seters also implies that chapter

(2004:234-35). But ישב can mean "stay" or "live" in addition to "sit," and the notice that David was staying in the wilderness makes perfect sense 26:3, especially in view of the *Wiederaufnahme* with 23:19 (cf. also 23:15 and n. 24 below). The statement in 24:4 that the cave was "beside the road" merely exacerbates the problems of the proximity of David to Saul and the absence of Saul's men in this story. Even the abbreviated version of the story that Dietrich regards as original presupposes their proximity to one another, since they would have to be close in order for Saul to recognize the garment piece that he had not noticed was missing. The closeness of the cave next to the road that Saul and his men are traversing makes the absence of his men (however many were envisioned) all the stranger.

[20] Cf. Grønbæk 1971, 164–165. The comparison is not entirely apropos, however, as the garments in these texts belong to prophets rather than to kings. Also, in the present story David takes only a piece of the robe rather than the entire garment.

[21] "Feet" here may be a *double entendre* playing on the euphemistic use of the word for genitals. If so, by covering his feet, ironically, Saul uncovers his "feet".

26 was composed to portray David as the aggressor, but this is countered in the story itself by his refusal to harm Saul.[22]

Having established the priority of chapter 26, we may now focus on the role of Abishai in that story. There is no real need for anyone to accompany David into Saul's camp. Abishai functions for a strictly narrative purpose. Even the thought of killing Saul is deflected from David by having Abishai propose it. Abishai also serves as a sounding board for David's explanation of his refusal to harm Yahweh's anointed (26:9–11). The episode alludes to certain character traits for which Abishai will become known – impulsiveness and a penchant for violence, as well as a strong loyalty to David – but his character is not developed here. That is because he is not the focus of the narrative. The silent character of Ahimelek the Hittite further showcases Abishai's eagerness to volunteer.[23] Ahimelek's name also recalls the priest in 1 Samuel 21–22 whose family was annihilated by Saul and, therefore, suggests the just cause that David has against Saul and that Yahweh has for putting Saul at David's disposal by means of the "deep sleep" (תרדמה). Again, however, the focus is on David. Whether Abishai and Ahimelek are imagined as professional soldiers is unclear and irrelevant. Their function – especially Abishai's – is to place in relief the positive qualities of David that the narrator wishes to highlight, above all his refusal to harm Saul as Yahweh's anointed. That refusal, incidentally, in the face of Abishai's eagerness clearly depicts David as being in charge of his men, against Van Seters's allegation to the contrary.

The writer has every reason to stress the claim that David did not harm Saul when he had the chance; it is a remarkable claim! There is, first of all, an ironic reversal of roles here in that David has the opportunity to slay Saul with what is apparently the very spear that Saul used to try to kill him (1Sam 19:8–10).[24] Hence, David does not respond in kind to Saul but returns good for evil. As a symbol of the kingdom, the evident point of the spear is that David does not seize it by force and keep it, though he could have, but allows Saul to keep it until his death in battle. Far from Van Seters's assertion that

[22] There are also literary grounds for regarding chapter 24 is an addition. The *Wiederaufnahme* in 23:19 and 26:1 relating to the betrayal of the Ziphites indicates that the intervening material, including both chapter 24 and 25, is an interpolation. This also accounts for the connection between the references to Samuel's death in 25:1 and 28:3, the latter being part of a widely recognized addition in 28:3–25. Edenburg's perception of the way chs. 24–26 function together in the present narrative (see below) provides an explanation of the motive for the interpolation.

[23] So Klein 1983, 257.

[24] The spear episode in 18:10–11 is secondary as indicated by its absence from the LXX^{B} and its evident misplacement in terms of the narrative plot. Cf. McCarter 1980b, 305–309; McKenzie 2000a, 78–83. The similarity between Abishai's statement that he would not strike twice (2Sam 26:8) and the mention of David twice eluding Saul in 1Sam 18:11 is likely due to harmonizing in the latter verse (פעמים there may even be a gloss).

David had nothing to gain in killing Saul at this point,[25] the narrative presents this moment as a tremendous opportunity for David. The preceding chapters depict Jonathan already on David's side. They emphasize his subordination and even abdication in favor of David (18:3–5; 19:1–7; 20:1–42). In 23:17, he even says that David will be king and he (Jonathan) will be the second in command. Saul's death at this point would accelerate David's accession to the throne. Instead, the text presents a David who, for reasons of piety and contrary to the urging of Abishai restrains himself from killing Yahweh's anointed despite the benefit it would bring him.

The relationship of chapter 26 to the previous material raises the question of its role – and that of chapter 24 as well – in the larger Samuel narrative. Edenburg offered the insight that chapters 24 and 26 work together to highlight the in-between tale of David's encounter with Abigail (ch. 25), which is a keystone in the narrative because it anticipates the dynastic promise (2Sam 7) and ties it to refraining from wrongful bloodshed.[26] David's refraining from bloodshed in these chapters also anticipates Saul's death in 1 Samuel 31 and contributes to the case built in 1 Samuel 24–31 as they now stand advocating David's lack of involvement in Saul's death. Van Seters ignores the final form of Samuel, concentrating instead on its compositional history. But the fact that he sees the "David Saga" as the last installment of that history makes its final form all the more significant. Thus, in chapters 24–26 David does not kill Saul when he has the chance, showing that he acquires the throne through divine promise rather than bloody usurpation. Then, 27:1–28:2; 29 present him remaining loyal to Saul even in the service to the Philistines. Chapter 28 shows that Saul's death was determined by Yahweh beforehand, and chapters 30–31 make clear that David was far away from the battlefield where Saul was killed. Chapters 24 and 26 together are thus an integral part of the forceful apology for David that constitutes the final section of 1 Samuel, and the character of Abishai in chapter 26 has a small but crucial role in this apology as he provides the forum for David's explanation of his refusal to slay Saul and seize power rather than waiting for Yahweh to bestow it upon him.

"אנכי היום רך" (2Sam 3:20–39)

The apologetic *Tendenz* is even more obvious in the account of Joab's assassination of Abner in 2Sam 3:20–39. The way in which the story repeats

[25] Van Seters 2009, 183.

[26] Edenburg 1998, 78–80. In fact, Edenburg proposed that chs. 24 and 26 were both written by the same author. This is unlikely since, as Koch (1969, 142) showed, the two stories do not presuppose each other or show any awareness of one another's existence and even contradict one other at points. Also, Brettler (forthcoming) has pointed out that the model of composition proposed by Edenburg is unprecedented in the Bible.

and belabors statements and claims is integral to the message that its author wishes to convey. These strategies show that the author is at pains to make three points. First, David was entirely ignorant and innocent of the assassination plot. Three times in a row (vv. 21, 22, 23) the writer stresses that David sent Abner away "in peace". Then, v. 26 plainly declares his ignorance of the plot, and v. 28 has David proclaim his innocence when, only after the fact, he learned of the assassination. Here, the author's statement, David's words, and the repetitions within the text all converge to make the point that David was not involved in any way with Abner's assassination. This kind of emphasis is certainly overkill if all the author is trying to do is convey a simple detail. On the contrary, this passage expends considerable effort at persuasion on the point of David's non-involvement and innocence.

The author's second point is that David's fasting and expressions of grief described in vv. 31–35 convinced everyone – particularly Abner's followers in Israel – of his blamelessness, as stated in vv. 36–37. Again, the mere observation that the Israelites were convinced of David's innocence is not an end in itself. If it were, there would be no reason to stress the point as the narrator does through detailed description of David's lamentation and repeated notices about how it swayed the people. Rather, as in this story as a whole, the narrator seeks to convince the reader of David's innocence.

The third point is that the motive of Joab and Abishai in killing Abner was revenge for the latter's slaying in battle of their brother Asahel; this is stated twice, once following the report of the murder (v. 27) and again after David's curses on Joab (v. 30). Points two and three really function to support the first one. That is, David's innocence is supported by his reaction of fasting and lamentation at the news of Abner's death as well as by the fact that Joab and Abishai had a motive while David, ostensibly, did not.

There is an interesting textual and compositional issue relating to the sons of Zeruiah in vv. 27–30. Verse 30 is sometimes considered a gloss because of the unexpected mention of Abishai, who plays no role in the story, and because it repeats part of v. 27. In addition, the language of v. 30 presents certain syntactical and grammatical problems that might indicate its secondary nature. Specifically, (1) the perfect form (הרגו) following its plural subject (Joab and Abishai) would typically express the pluperfect ("had killed"), but that makes no sense here, and (2) the use of ל to mark the direct object is an Aramaism that seems out of place here.[27]

Upon closer examination these arguments begin to fade. The first two are in some tension with one another. That is, the first sees the verse as secondary because of the new information it offers in the form of the mention of Abishai; the second considers the verse secondary because it repeats information already given. What is more, v. 30 does not really repeat v. 27. It expresses similar information but in somewhat different language. As for the introduction of Abishai, this is such an obvious contradiction to the details of the narrative

[27] Cf. McCarter 1984, 110; Hugo 2008, 108.

that it is often explained simply as invocative of the "sons of Zeruiah" motif. Another possibility, though, is that it points to a genuine reading with additional information. In short, a text-critical solution seems to recommend itself.

Such a solution is further indicated by the witnesses. The LXX reading, *διεπαρετηρουντο*, led older scholars long ago to reconstruct ארבו, "they had been lying in wait," in place of הרגו.[28] However, as HUGO observes, ארב is usually translated in the LXX by *ενεδρευω*.[29] 4QSam[a] seems to attest a similar reading, though scholars disagree about its reconstruction. The final *waw* of the verb is visible on the leather, indicating a perfect form. The next-to-last letter, though, is disputed. CROSS and PARRY both read it as *ayin* and reconstruct [נג]עו and [פג]עו, respectively, meaning "they struck" or "they smote."[30] The purported *ayin,* though, does not match others in its vicinity. It is larger, and the left arm is essentially a straight vertical stroke rather than curving to the right. Also, the right stroke is longer and descends at a more gradual angle than other *ayins*. Both reconstructions, moreover, run afoul of the same syntactical problems present in the MT in the use of a perfect verb form and the marking of its object with ל.

Other scholars read the next-to-last letter as a *nun*, and this reading seems more satisfactory. While its foot is not horizontal like the *nun* in the following word, לאבנר, as PARRY points out,[31] the *nun-waw* combination here is quite similar to that of the word נופל in the previous line of the scroll. Here, though, there are several reconstructions. FINCKE suggested [טפ]נו,"they stabbed,"[32] which, like the MT and the renderings of CROSS and PARRY, cannot be read here in the pluperfect sense and does not account for the use of the ל before Abner's name. MCCARTER proposed צפנו, citing Prov 1:11,18 where the verb is used in parallel with ארב and has the same sense of "lying in wait;" hence, "Joab and Abishai had been lying in wait for Abner."[33] Yet another proposal is that of HERBERT,[34] seconded by HUGO,[35] who find traces of an *aleph* preceding the *nun* and reconstruct [הת]אנו. This form (Hiphil of אנה) has a parallel also with the object marked by ל in 2Kgs 5:7 and would mean "they had been seeking an occasion against Abner." Finally, the LXX's neologism διεπαρετηρουντο – a *hapax legomenon* in all of Greek literature – is more easily explained as a rendering of התאנה than of צפן.[36]

[28] E.g., EWALD 1871, 117n; and KLOSTERMANN 1887, 141.
[29] HUGO 2008, 107–108.
[30] CROSS et al. 2005, 115 and plate 15. Cf. also ULRICH 2010, 293–294 and PARRY 2000, 86–87.
[31] PARRY 2000, 87.
[32] FINCKE 2001, 131.
[33] MCCARTER 1984, 110.
[34] HERBERT 1997, 109, 112. See also HERBERT / GORDON 1998.
[35] HUGO 2008, 108–109.
[36] HUGO 2008, 109.

Herbert and Gordon suggest that with the proper reading, התאנו, v. 30 functions as a fitting retrospective comment on the events narrated in chapters 2–3.[37] Hence, neither v. 30 nor vv. 28–29 need be regarded as a later interpolation. Their point is well taken, and I am inclined to agree. It might be observed, however, that v. 30 can be read directly following upon v. 27 and that the break in this continuity in the form of the insertion of vv. 28–29 could explain the change of the original verb to הרגו in the MT of v. 30. What makes this possibility all the more intriguing is the occurrence in v. 28 of widely acknowledged Deuteronomistic terminology in the words ממלכה in reference to David's dynasty and עד־עולם. Both terms indicate affiliation with key Dtr passages in 2Sam 7 (esp. v. 16) and 1Kgs 2:32–33. This has led some scholars to propose that vv. 28–29 constitute a Dtr interpolation.[38] Whether or not this is so, their presence here raises doubts about Van Seters's view of this story as a post-Dtr composition. In any case, David's insistence on his innocence and that of his kingdom, which is affirmed by the narrator, surely flies in the face of the claim that this material is anti-monarchical and anti-messianic.

The narrative's emphasis on the revenge motive of the sons of Zeruiah is intriguing in view of hints elsewhere that David benefitted significantly from Abner's death. I refer to benefits accrued in the narrative world without consideration of history. The *story* makes clear at several points that Abner was the most powerful member of Saul's house and the power behind the throne. He had installed Ishbaal (2Sam 2:8–9); Ishbaal feared him (3:11); and he was about to make good on his threat to Ishbaal to transfer Saul's kingdom to David (3:9–10, 19, 21), showing that it was he who was in control of Saul's realm and subjects, particularly his army. Since Ishbaal was a figurehead and was soon killed anyway (2 Samuel 4), Abner's death meant, in effect, that the Israelites were left with no leader to turn to except David (5:1–3). Hence, David had a great deal to gain from Abner's death, which was, in turn, a crucial step in his accession to power over all Israel. Again, this is the case on a purely narrative level.

The revenge motive ascribed to Joab and Abishai calls for a look at the story of Abner's slaying of Asahel, in the previous chapter (2:18–23). The scene here, with the battlefield dialogue between Asahel and Abner as the former pursues the latter is highly unrealistic.[39] Obviously, the story is intended to set up the account of Abner's assassination. Moreover, the depiction of Asahel here as a young warrior seeking to establish his reputation by killing the enemy general seems contradicted by the occurrence of his name as the first among David's honor guard of "the Thirty" (2Sam 23:24).[40] These consider-

[37] Herbert / Gordon 1998, 80.

[38] See esp. Veijola 1975, 30–32 and McCarter 1984, 117–18.

[39] So Van Seters 2009, 273.

[40] Bietenhard 1998, 146 regards Asahel not as a fullfledged character but merely as an *Erzählagent*, who functions in the story to provide Joab a motive for the assassination of Abner.

ations suggest that the story of Asahel's death is a fiction composed to provide Joab a motive for the murder of Abner and thereby to deflect suspicion that the motive had to do with David's political advancement.[41] Once more, I am speaking about the narrative world quite apart from matters of history. The point is that the sons of Zeruiah play a consistent role in the story of David. They characteristically bear responsibility for mischief that would naturally be attributed to David as the chief beneficiary. They are, therefore, an instrument in a literary defense of David.

This brings us to the end of 2 Samuel 3, where David characterizes the sons of Zeruiah as קשים, "harsh, rough, severe", while he is רך, "tender, gentle" (v. 39). VAN SETERS understands this as an "admission that the sons of Zeruiah are too much for him to handle … [which] becomes confirmed throughout the rest of the *David Saga.*"[42] But there is no indication in the larger narrative that Joab and Abishai are beyond David's control. To the contrary, David continues to be the one in command in the material that VAN SETERS identifies as the David Saga, while Joab is subservient.[43] The situation is entirely different from that of Abner and Ishbaal, where the former is clearly shown to be in charge (2Sam 2:8–10).

MCCARTER interprets the contrast between David and the sons of Zeruiah not in terms of power but in terms of characterization. David is cast as "a

[41] Joab might have had a personal motive in jealousy for his position as army commander, as speculated already by Josephus (*Ant* 7.1.5). For lists of other scholars who have taken this view see MCCARTER 1984, 122 and BIETENHARD 1998, 255 and n. 7. But the story of Asahel's death was certainly not invented to protect Joab. The concern is to protect David, as is apparent in the story of Abner's assassination.

[42] VAN SETERS 2009, 276. VEIJOLA 1975, 31. This basic understanding is shared by Veijola, who takes the verse as explaining David's failure to punish Joab, because he is too weak to do so at present. This is part of the case that Veijola builds for vv. 38–39 as from the same level of Dtr editing as 1Kgs 2:5–6. He argues that v. 37 appears to be a conclusion to the story and that David's audience changes from "Joab and all the people who were with him" (v. 31) to "his servants" (v. 38). His main argument is that the reference to Joab's deed as "evil" in v. 39b connects it with vv. 28–29 on the one hand and 1Kgs 2:5–6 on the other. However, vv. 38–39 are not in total agreement with 1Kgs 2:5–6, since in the former David leaves requital to Yahweh, while in the latter he commands Solomon to carry it out.

[43] David commands in 2Sam 3:31; 10:7; 11:1, 6, 14–16; 18:2. Joab is subservient in 2Sam 12:27–28. Joab's attempt to manipulate David through the wise woman of Tekoa shows his deference, as he falls prostrate before David and addresses him as "my lord" (14:22). When he disobeys David in killing Absalom, his defiance is not shared, and his fear of reprisal is suggested by the nameless man's accusation that Joab would have been content to stand by and let the man take responsibility for the deed (18:12–13). Even Joab's warning to David in 19:1–8 shows his and the army's subservience to the king, for it is David's approval that they seek – as do the rest of Israel and Judah (19:9–43). Finally, Solomon, who is much less a military figure than David, has no trouble getting rid of Joab, ostensibly at David's order, though clearly for political reasons (1Kgs 2:28–34).

gentle man, an assertion that highlights his innocence of complicity in the violent death of Abiner. The foil to his gentleness is the brutality of his kinsmen, the sons of Zeruiah."[44] McCARTER's interpretation fits the larger narrative better than that of VAN SETERS and VEIJOLA. However, both interpretations have in common the focus on the contrast between David and the sons of Zeruiah. Yet, 4QSam[a] attests a variant reading in this verse – one that suggests that the verse may be making an altogether different point. The reading on the scroll is as follows:

[ואנ] כי היו[ם רך ומשוח] מלך [ו]האנשים [האל]ה בני צרויה י[שלם יהוה]
ל[עושה הרעה כרעתו]

4QSam[a] thus lacks קשים ממני and instead employs a casus pendens: "Today I am powerless, though anointed king. As for these men, the sons of Zeruiah, may Yahweh repay the evildoer according to his evil."[45] Since it is difficult to see how or why קשים ממני would have been omitted, the scroll reading may well be primitive. If so, the contrast being drawn is between the power and authority David holds as king and his inability to act in the present circumstance.[46] The notion that Joab has a right to blood vengeance is implied in the narrative (2Sam 2:22; 3:27) and suggested by the cultural background, as a number of scholars, most notably BARMASH, have observed.[47] The point is that David, for all his power as king, cannot discipline Joab. This fits perfectly with the narrative logic and apologetic sense of the story. David condemns

[44] McCARTER 1984, 120.

[45] Eugene ULRICH (private communication) comments as follows. "The DJD plate is reasonably clear, though I wish it were perfectly clear. I think Frank [Cross] got it right: קשים ממני does not seem to be there. The yod of ישלם is pretty clear (though it could be a waw, but yod is better). Unless the photo is distorted, it cannot be qof. The lamed is quite possible, though not certain. There is a dot (positioned exactly where the likely top of lamed should be) just under the right descender of היום. McCarter was half-correct: there is not room for the whole text as in MT, so either קשים ממני or the final sentence with ישלם is not there; but the lamed would favor Frank's reconstruction. It's a tough one; the two possibilities I see are: 1. 4QSam is original: a casus pendens (as frequently in Daniel) plus customary curse – 'These men, the sons of Zeruiah – may the Lord repay the evildoer....'; then MT added קשים ממני to make it a complete logical sentence. or 2. MT is original: 4Q simply slipped (though there is no apparent trigger for parablepsis). Close call, but I guess I'd prefer 1." On the contrastive use of *waw*, which WELLHAUSEN (1871, 160) regards as ungrammatical see GKC §141e, p. 453.

[46] This same sense of רך as "weak, ineffective, powerless" may be seen in Gen 33:13 and 1Chr 22:5. The latter is especially helpful; David describes Solomon as incapable of making adequate preparation for the temple.

[47] See the list in VEIJOLA 1975, 30 n. 77. Add to it DE VAUX 1965, 11; LIPIŃSKI 2000, 3, 5; and BARMASH 2005, 72–74, 119–20. Judges 8:18–21 seems to indicate that blood vengeance for killing in warfare was sanctioned.

Joab's deed, but despite being king, he is powerless to punish Joab, because technically Joab has committed no crime.[48]

Throughout the story of Abner's assassination, the author reiterates and belabors the claim of David's innocence. The sons of Zeruiah – especially Joab – bear the blame for the entire affair. A motive is created for them in the slaying of Asahel. David's ignorance of the plot until after the fact is maintained by both himself and the author. He is depicted as angry and distraught at the news, yet powerless to effect punishment. Whatever the historical circumstances may have been, the literary roles are clear. David is blameless of any wrongdoing. It is the sons of Zeruiah who are culpable, especially where violence is concerned. That is their function in this story and elsewhere in the larger narrative.

"מה לי ולכם" (2Sam 16:5–13; 19:17–24)

On two occasions, Abishai urges David to kill the Benjaminite Shimei for his derisive behavior as David fled Jerusalem. David's response in both cases begins with the rhetorical question מה לי ולכם בני צריה (2Sam 16:10; 19:23). This is an idiomatic way of expressing disengagement and sometimes even hostility between parties.[49] That is, David is claiming distance from the sons of Zeruiah particularly as concerns the violence that Abishai proposes and is even asking what they have against him in making such a proposal. The latter nuance is particularly appropriate in the second encounter with Shimei, where David follows the question by stating that Abishai's proposal makes him effectively an enemy (לשטן, 19:23).

Here, there is an obvious contrast drawn between David's character and that of the sons of Zeruiah. Abishai is harsh and violent, while David is again passive and introspective, accepting Shimei's curses as Yahweh's will. Hence, in 16:12–13 he trusts his fate to Yahweh, expressing the hope that Yahweh will return good to him for enduring Shimei's cursing. The narrative shows that the hope is fulfilled in the restoration of his kingship, on which occasion he again refuses to harm Shimei (19:23–24).

[48] This raises the question of the relationship of this story to the laws regarding manslaughter and the cities of refuge (Exod 21:12–14; Num 35:9–34; Deut 4:41–43; 19:1–13; and Joshua 20) on the one hand and Solomon's execution of Joab (1Kgs 2:5–9, 28–34). A full treatment of these texts here is impossible. However, in regard to the former, Num 35:9–34 (P), Deut 4:41–43, and Joshua 20 are all likely post-Dtr passages, and in any case, none of these texts deal with killing in war. Their focus is settled society; war is envisioned only against foreigners, not within Israel. Also, the identity of a killer in war would typically be impossible to establish. As for Joab's execution, it was obviously politically motivated and the grounds for it therefore contrived. Barmash's explanation (2005, 119–120) that Solomon appeals to moral responsibility rather than actionable culpability may be a useful distinction.

[49] Cf. Brown 1966, 99.

Van Seters contends that in ch. 16, Shimei's cursing is part of Yahweh's discipline of David for his failure to prevent Abner's death. Shimei's charges of murder against the house of Saul, alluding to the deaths of Saul, Abner, and Ishbaal, have merit "because the doubts and suspicions of David's involvement in these events are precisely those that have been created by this brilliant writer."[50] Van Seters also finds other reasons for David's refusals to kill Shimei. First, his oath not to harm anyone in Saul's house (1Sam 24:20–22) prevented him from acting against Shimei, especially in ch. 16. Then, in ch. 19, the contingent of Benjaminites accompanying Shimei as the first of the house of Joseph (19:21) to welcome David back constitute a political gesture that David could not refuse.

The last point has some merit. David's judiciousness as over against the impetuousness of Abishai seems to be part of the contrast between them built by the narrator. However, there are serious flaws in the other two reasons put forward by Van Seters. First, the claim that the author seeks to create "doubts and suspicions" about David's involvement in the deaths of Saul, Abner, and Ishbaal does not square with the accounts of those deaths in Samuel. As we have seen in the case of Abner, the narrative repeatedly stresses David's lack of involvement – his dismissal of Abner in peace, his ignorance of Joab's plot, his grief at Abner's death, and the personal motive of Joab and Abishai. The narrator also notes repeatedly that the people were convinced of David's innocence. In the case of Saul's death, the narrative in 1 Samuel 24–31 goes to great lengths to prove David's non-involvement, as observed earlier. The contention that the author sought to create suspicion also does not make much sense for the stories about the death of Saul in 2 Samuel 1 and the death of Ishbaal in 2 Samuel 4. Why would an author invent such allegations only to explain them away? In other words, the author wants to disparage David, why did he not do so directly, as in the Bathsheba story, which Van Seters includes in his "David Saga?"

Also, the oath that David swears in 1Sam 24:20–22 is specifically that he will not annihilate Saul's "seed" and "name", i.e., his line of descendents. David keeps this oath by preserving Jonathan's son, Mephibaal alive, after killing his male siblings, as indicated by 2Sam 21:1–14. As has long been noted, this story apparently once stood before 9:1, as indicated by the question in that verse, "Is anyone left to the house of Saul?" The execution of these heirs of Saul, therefore, rather than the deaths of Saul, Jonathan, and Abner, is what lies behind Shimei's allegation that David had shed the blood of the house of Saul (2Sam 16:5).[51]

[50] Van Seters 2009, 284.

[51] Van Seters excludes 2 Samuel 21:1–14 from consideration at the outset of his book simply because of its current placement at the head of the materials in chs. 21–24. He does not acknowledge the long recognized possibility that this placement is secondary and that 21:1–14 originally preceded David's question in 9:1.

As for the contention that killing Shimei would violate David's oath in 1Sam 24:20–22, Van Seters is simply wrong in assuming that Shimei is cast as Saul's descendent. Second Sam 16:5 calls him a member of the clan of Saul's house (ממשפחת בית שאול). Passages such as Josh 7:16–17 and 1Sam 10:21 indicate that individual males and their households were constituent members of clans. Shimei is a member of Saul's clan but not of his direct line.[52] David's oath would not have applied to him. Hence, the very fact that he does not kill Shimei belies the accusation that he is "a man of blood" responsible for the "blood of the house of Saul" (16:8).

In both 2Sam 16:10 and 19:23 David addresses his remarks to the "sons of Zeruiah" – plural – even though Abishai alone is involved. Here, the expression is apparently being used simply as a literary motif, since there is no indication of Joab's involvement.[53] This scene exhibits the two sides of the motif. In both cases, Abishai appears to think that he will be promoting David's interests by killing Shimei. David's response avers that the proposal is actually contrary to his interests. The same is true in the other stories treated above. Abishai prefaces his offer to kill Saul with the statement, "God has given your enemy into your hand today" (1Sam 26:8). He obviously thinks that David should kill Saul and seize his kingdom. Similarly, when Joab hears that Abner has paid David a visit and left in peace, he is perturbed and asks, rhetorically, why David has done such a thing, accusing Abner of spying (2Sam 3:24–25). He thinks that David, for his own good, should have arrested Abner and probably killed him.

Throughout Samuel, in fact, the sons of Zeruiah are cast as fiercely loyal to David, Abishai even saving his life at one point (2Sam 21:15–17). In other instances, when Joab violates David's order or manipulates him, he does so out of a sense of what he thinks is in David's best interests. Once, when he persuades David to welcome back the army that has defeated Absalom (19:5–7), and perhaps again when he kills Absalom (18:9–15), he seems to be right. However, his meddling through the wise woman of Tekoa (2 Samuel 14) causes serious problems. The story really begins with the last verse of the previous chapter (13:39), which makes no sense as it stands in the MT and must be corrected according to the LXX[B] and 4QSam[a] to read ותכל רוח המלך לצאת אל אבשלום = "The king's spirit for marching out against Absalom flagged." The reading is highly significant as it shows that David had been seeking to punish Absalom and that Joab's restoration of Absalom without retribution for his deed was contrary to David's wishes. Then, 14:1 states, "Joab son of Zeruiah perceived that the king's mind (לב) was on Absalom" (NRSV). This perception leads Joab to hire the wise woman and through her to persuade David to allow Absalom to return. Although Joab thinks he is helping David,

[52] Cf. McCarter 1984, 373.

[53] The motif of the "sons of the Zeruiah," therefore, develops more gradually than has been appreciated heretofore. Cf. Bietenhard 1998, 123–126.

his interference prevents David from punishing Absalom, which in turn leads to the (temporary) loss of the throne.

It is this failure to punish Absalom rather than the murder of Saulides alleged by Shimei that is the reason for the curse on David that he recognizes without fully understanding in 16:10.[54] This in turn means that Absalom's revolt has its own cause in the events of 2 Samuel 13, quite apart from the Bathsheba story (2 Samuel 11–12). This is yet another reason for viewing the latter, which is so different in tone from it surrounding material, as a later addition to the narrative.[55] Joab finally resolves the matter himself by killing Absalom. David receives the news of his son's death with profuse mourning, just as he did when learned about Abner. And this is what ties all of these episodes together – Abner's assassination, Absalom's successful revolt, and Absalom's death. In every case, Joab or the "sons of Zeruiah" are the ones primarily responsibility for violent deeds. That is their principal role in the David story, and it is one that highlights the apologetic nature of the story. Those deeds, which might otherwise be attributed to David, since he benefits from them in the story, are deflected from him and ascribed instead to the sons of Zeruiah. David is thereby defended from the charge of seizing power by his own hand through bloody usurpation.

Bibliography

Ackroyd, Peter R., 1971, The First Book of Samuel (CBC).
Barmash, Pamela, 2005, Homicide in the Biblical World, Cambridge / New York.
Bietenhard, Sophia Katharina, 1998, Des Königs General. Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2-20; 1 Kön 1-2 (OBO 163).
Brettler, Marc, forthcoming. The David Tradition: Lester L. Grabbe (ed.), Israel in Transition. From Late Bronze II to Iron IIA (c. 1250-850 BCE), Vol. 2. The Text, New York (Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 8).
Brown, Raymond E., 1966, The Gospel According to John I-XII (AB 29).
Cross, Frank Moore, Parry, Donald W., Saley, Richard J., and Ulrich, Eugene C., 2005, Qumran Cave 4.XII: 1-2 Samuel (DJD 17).
de Vaux, Roland, 1965, Ancient Israel. Vol. 1. Social Institutions, New York.
Dietrich, Walter / Naumann, Thomas, 1995, Die Samuelbücher (EdF 287).
Edenburg, Cynthia, 1998, How (Not) to Murder a King. Variations on a Theme in 1 Sam 24; 26: SJOT 12, 64–85.

[54] Similarly McCarter 1984, 375–377.

[55] As I have argued elsewhere on other grounds. Cf. McKenzie 2000b, 2008, 2010, forthcoming b and c.

Eschelbach, Michael A., 2005, Has Joab Foiled David: A Literary Study of the Importance of Joab's Character in Relation to David, New York (Studies in Biblical Literature 76).
Ewald, Heinrich, 1891. The History of Israel. Vol. 3. The Rise and Splendour of the Hebrew Monarchy, London.
Fincke, Andrew, 2001, The Samuel Scroll from Qumran: 4QSam[a] Restored and Compared to 4QSam[c] (STDJ 43).
Gordon, Robert P., 1980, David's Rise and Saul's Demise. Narrative Analogy in 1 Samuel 24-26: TynB 31, 37–64.
Grønbæk, Jakob H., 1971, Die Geschichte vom Aufstieg Davids (1. Sam. 15 – 2 Sam. 5). Tradition und Komposition (ATDan 10).
Gunn, David M., 1978, The Story of King David. Genre and Interpretation (JSOTSup 6).
Halpern, Baruch, 2003, David's Secret Demons. Messiah, Murderer, Traitor, King, Grand Rapids, MI.
Herbert, Edward D., 1997, Reconstructing Biblical Dead Sea Scrolls. A New Method Applied to the Reconstruction of 4QSam[a] (STDJ 22).
Herbert, Edward D. / Gordon, Robert P., 1998, A Reading in 4QSam[a] and the Murder of Abner: Textus 19, 75–80.
Hugo, Philippe, 2008. Retour sur les lieux du crime. Enquête textuelle sur le meurtre d'Avner (2 Samuel 3), Turnhout (Semitica et Classica 1).
Klein, Ralph W., 1983, 1 Samuel (WBC 10).
Klostermann, August, 1887, Die Bücher Samuelis und der Könige, Nördlingen.
Koch, Klaus, 1969, The Growth of the Biblical Tradition: The Form-Critical Method, London.
Lemche, Niels Peter, 1978, David's Rise: JSOT 10, 2–25.
Lipiński, E., 2000, Art. נקם: TDOT 10, 1–10.
McCarter, P. Kyle, 1980a, The Apology of David: JBL 99, 489–504.
McCarter, P. Kyle, 1980b, I Samuel (AB 8).
McCarter, P. Kyle, 1981, "Plots, True or False". The Succession Narrative as Court Apologetic: Int 35, 355–367.
McCarter, P. Kyle, 1984, II Samuel (AB 9).
McKenzie, Steven L., 2000a, King David: A Biography. New York / Oxford.
McKenzie, Steven L., 2000b, The So-Called Succession Narrative in the Deuteronomistic History: Albert de Pury / Thomas Römer (Hg.), Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen (OBO 176), 123–135.
McKenzie, Steven L., 2008, Yedidyah: Claude Lichtert / Dany Nocquet (eds.), Le Roi Salomon un heritage en question. Hommage à Jacques Vermeylen, Brussels, 87–97.
McKenzie, Steven L., 2010, "Except in the Matter of Uriah the Hittite": A. Graeme Auld / Erik Eynikel (eds.), For and Against David. Story and History in the Book of Samuel (BETL 232), 307–313.

McKenzie, Steven L., forthcoming a, Why Did David Stay Home? FS Richard Nelson.
McKenzie, Steven L., forthcoming b. "Yahweh was with him": A Royal Theme in the Story of David's Rise. Papers from a Colloquium on Le jeune héros, Paris, Collège de France, April 6, 2009.
Nübel, Hans-Ulrich, 1959, Davids Aufstieg in der Frühe der israelitischen Geschichtsschreibung, Bonn.
Parry, Donald W., 2000, The Aftermath of Abner's Murder: Textus 20, 83–96.
Rost, Leonhard, 1926, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids (BWANT 42).
Schulte, Hannelis, 1972, Die Entstehung der Geschichtsschreibung im Alten Israel (BZAW 128).
Smith, Henry Preserved, 1899, A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel (ICC).
Stoebe, Hans Joachim, 1967, Gedanken zur Heldensage in den Samuelbüchern: F. Maass (Hg.), Das ferne und nahe Wort, FS L. Rost (BZAW 105), 208–218.
Ulrich, Eugene, 2010, The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants (VTSup 134).
Vanderkam, James C., 1980. Davidic Complicity in the Deaths of Abner and Eshbaal: A Historical and Redactional Study: JBL 99, 512–539.
Van Seters, John, 2009, The Biblical Saga of King David, Winona Lake, IN.
Veijola, Timo, 1975, Die Ewige Dynastie: David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung (AASF.B 193).
Weiser, Artur, 1966, Die Legitimation des Königs David: Zur Eigenart und Entstehung der sogen. Geschichte von Davids Aufstieg: VT 16, 325–354.
Wellhausen, Julius, 1871, Der Text der Bücher Samuelis, Göttingen.
Whitelam, Keith W., 1984, The Defense of David: JSOT 29, 61–87.

Zusammenfassung

Dieser Artikel untersucht ein weiteres Mal die Rolle der Zerujasöhne als Nebenfiguren der Davidsgeschichte, indem vier Schlüsseltexte analysiert werden, in denen sie mit David interagieren: 1Samuel 26; 2Sam 3,20–39, 2Sam 16,5–13 und 19,17–24. Zentral für die Untersuchung von 1Samuel 26 sind die Verbindungen zur Geschichte aus 1Samuel 24 und die Funktion dieser beiden Kapitel in der vorliegenden Erzählung. Diesbezüglich ist die Arbeit Edenburgs besonders hilfreich. In 2Sam 3,20–39 zeigen Wiederholungen und ausgeführte Elemente das Hauptinteresse des Autors an. Zur Analyse dieser beiden Texte wurden auch textkritische Daten aus 4QSam[a] hinzugezogen, um Lesarten zu stützen oder neu zu postulieren und diese auf die entsprechenden Auswirkungen auf das Motiv der Zerujasöhne hin zu untersuchen. Die beiden letzten Textstellen illustrieren die doppelte Rolle der Zerujasöhne, die einerseits eifrig loyal gegenüber David, andererseits fehlgeleitet in ihrem Eintreten

für Gewalt, auftreten. Der Artikel bestätigt die Ansicht, dass die Zerujasöhne in einer literarischen Verteidigung Davids als „supporting actors" fungieren. Ihre Rolle ist es, Verantwortung für Gewalttaten zu übernehmen, von denen David profitiert und die sonst auf ihn zurückfallen würden. Diese bestätigte Position steht der kürzlich von Van Seters vertretenen Meinung entgegen, dass die Zerujasöhne als ausser Kontrolle geratene Söldner in einer dysfunktionalen davidischen Herrschaft gezeichnet sind, als Teil einer anti-monarchischen, anti-messianischen Ergänzung zum Deuteronomistischen Geschichtswerk.

Abschalom – Aspekte seines literarischen Porträts

Thomas Naumann, Siegen

„Verkommene Söhne, mißratene Töchter“ nennt der Züricher Literaturwissenschaftler Peter von Matt seinen Streifzug durch die „Familiendesaster in der Literatur“.[1] Dabei gehören die ersten Kapitel dem „baumelnden Königssohn“ und seinen Spuren in der westlichen Literatur. In dieser wurde Abschalom zum Inbegriff des ungehorsamen Sohnes, der den unrechtmäßigen Aufstand gegen die väterliche oder gottgewollte Macht verkörpert und deshalb zu Tode kommen muss. Diese Spuren sollen hier nicht verfolgt werden. Jedoch weist der Autor in diesem Zusammenhang auf eine in der Literaturwissenschaft übliche Unterscheidung von zwei Grundtypen der Lesehaltung hin. Der erste Typ ist dadurch gekennzeichnet, dass ein realer Leser mit dem Text einen Pakt des Einverständnisses schließt und sich vorbehaltlos auf das erzählte Geschehen und auf die mitgeteilten oder ins Geschehen verflochtenen Normen und Werte einlässt. Er ist bestrebt, die gleiche Perspektive wie der Erzähler einzunehmen, weil er weiß, dass das Miterleben aller Höhen und Tiefen der vom Text offerierten Welten nur zu gewinnen ist, wenn er zu dem ja sagt, was ihm angeboten wird. Peter von Matt nennt dies den „moralischen Pakt“. Dieser Pakt ist „ein wichtiges Ingredienz der Texterfahrung“, und „Pakt“ wird er genannt, weil er zu gleichen Teilen aus einer Aktivität des Textes und aus einer des Lesers besteht. Seine Grundlagen sind die „empirisch erforschbaren und nachweisbare[n] Gegebenheiten des Textes“,[2] die auf einen Leser treffen, der sich auf sie einlässt. In unseren hermeneutischen Diskursen würde man von einer „Hermeneutik des Einverständnisses“ sprechen.

Der zweite Wahrnehmungstyp ist dadurch gekennzeichnet, dass der Leser sich diesem Pakt, den der Text ihm aufdrängt, verweigert. Er kann dann die Lektüre abbrechen oder er wird zu einem distanziert-kritischen Beobachter, der sich nicht vorbehaltlos ins erzählte Geschehen verwickeln lässt, sondern die Haltung des Erzählers und des Erzählten kritisch in Frage stellt. Vielleicht hat er den Verdacht, dass der Erzähler seine Geschichte manipuliert hat, oder es widerstrebt seiner Natur, einer Erzählung überall dorthin zu folgen, wohin ein Erzähler führt. Auch dieses Lesen mit einer „Hermeneutik des Verdachts“ kann Vergnügen bereiten und Erkenntnislust fördern. Der Leser des zweiten Typs jedoch entgeht dem Gewinn und der Lust, am erzählten Drama teilzunehmen, weil er die Haltung kritischer Reserviertheit nicht aufgeben will. Sein Lesen ist letztlich ein Lesen gegen die Beschaffenheit des Textes. In der Regel ist wissenschaftliches Lesen der Abschalomgeschichte von der zweiten Natur, während wir uns die altisraelitischen Rezipienten eher nach der ersten Art vor-

[1] von Matt 1995.
[2] von Matt 1995, 36.

zustellen haben. Die hier vorgelegten Beobachtungen zu einem literarischen Porträt Abschaloms sind der Versuch einer Lektüre nach dem ersten Modell, das auf Einverständnis mit dem Erzählten setzt und aus dieser Perspektive die textlichen Gegebenheiten beobachtet, mit denen der Erzähler die Abschalomfigur konturiert und mit denen er den Leser für oder gegen Abschalom einnehmen will. Mit Erzähler meine ich die Textfunktion des Erzählens auf der Ebene der literarischen Endgestalt. Es ist ein Versuch, nur beim gegebenen Text zu bleiben und den literarisch und semantisch ausgelegten Fährten zu folgen. Weder die Fragen des archäologisch geschulten Historikers noch die des Redaktionsgeschichtlers noch die Imaginationen moderner Romanautoren und -autorinnen sollen daher eine Rolle spielen. Da wir von Abschalom nur dieses literarische Porträt im 2. Samuelbuch haben, ist seine genaue Nachzeichnung ohnehin unverzichtbare Vorarbeit aller weiteren Fragestellungen, die dann freilich auch ihre eigenen Reize und Berechtigungen haben.

1 Familiäre Dramen und die Loyalität zum Anführer – Die Wahrnehmung des Politischen in der Abschalomüberlieferung

Zunächst ist die eigentümliche Perspektive auf das Geschehen in 2Sam 13–20 in den Blick zu nehmen. Denn in ihr bleibt vieles unausgesprochen, was eine historisch arbeitende Bibelwissenschaft brennend interessiert. Diese befragt die Erzählung als Reflex der innenpolitischen Krisen von Davids Königtum in Jerusalem und versucht auf institutionelle, soziale und wirtschaftliche Aspekte zu achten: Welche politischen Probleme führen zum Aufstand Abschaloms? Welche Gruppierungen sind daran beteiligt und aus welchen Beweggründen agieren sie? Aber auf all diese Fragen antwortet die biblische Erzählung nicht, sondern entwickelt ihr Thema von deutlich anderen Perspektiven her, als wir dies gewohnt sind und auch gern gesehen hätten. Historische Exegese reagiert darauf mit einem eindringlichen zwischen-den-Zeilen-Lesen, damit zum Vorschein kommt, was der Erzähler uns doch hätte mitteilen sollen. Während wir erwarten, ein Panorama der politischen Kräfteverhältnisse gezeigt zu bekommen und historisch verwertbare (d.h. nach unserem Dafürhalten plausible) Gründe für diese Krise zu erfahren, konzentrieren sich die Erzähler ganz auf die Personen der königlichen Familie und des Hofes. Selbst Umstürze im Königtum entstehen aus höchst individuellen Vorgängen. Der Mord an Amnon, der den Weg für Abschalom frei macht, ist ein Akt innerfamiliärer Rache. Die Erzählung von Abschaloms Aufstand richtet ihren Blick nur kurz auf die breite Bevölkerung, die diesen Aufstand offenbar mitgetragen hat, präsentiert im Übrigen aber die Ereignisfolge und selbst die Entscheidungsschlacht im Wald von Efraim vor allem mit Blick auf das Verhältnis von David und Abschalom in seiner Spannung zwischen Vaterliebe und Staatsräson. Im erzählerischen Horizont der Geschichte hat Davids politische Schwäche ihren Ursprung in der sehr persönlichen Batscheba-Urija-Affäre, weil die Episoden nach dem Muster „wie der Vater so der Sohn“ aneinandergereiht sind. Nirgends wird

in 2Sam 13–20 die Thronfolge oder die Sicherung der königlichen Macht als politisches Problem explizit thematisiert.[3] Einzig im Fluch des Benjaminiten Schimi gegen den aus Jerusalem flüchtenden David findet sich eine theopolitische Interpretation der Ereignisse, wonach nämlich Jhwh das Königtum in die Hand Abschaloms gegeben habe, um Davids Bluttaten am Haus Sauls, an dessen Stelle er unrechtmäßig König geworden ist, zu rächen (2Sam 16,8). Aber David geht auf diesen machtpolitischen Diskurs überhaupt nicht ein, sondern interpretiert den Abschalomaufstand – anders als Schimi – allein im Rahmen von familiären Beziehungen, nämlich als Angriff des Sohnes auf den Vater: „Mein eigener Sohn trachtet mir nach dem Leben" (16,11). Der Erzähler zeigt politische Ereignisse ganz offensichtlich und sehr konsequent in der Gestalt persönlicher und familiärer Beziehungen und Dilemmata. Ob er dies um der Dramatik und Anschaulichkeit seiner Geschichte willen tut oder politisches Geschehen nicht anders wahrnimmt, kann man fragen. Es scheint so, als habe er kein Sensorium für die politischen Interessenlagen unterschiedlicher Gruppen und Akteure. Die Vielfalt von Motivationen und Interessen, die bei einem politischen Putsch wie dem Abschalomaufstand zweifellos anzunehmen sind, werden auf ein einziges Thema reduziert, das der Loyalität von Führungspersonen zum König oder zum Königtumsanwärter. Der Erzähler zeigt damit m.E. eine aristokratische Vorstellung von Herrschaft. Die Initialzündungen liegen stets in der engeren Königsfamilie, und alles Gewicht liegt auf den Führungspersönlichkeiten, die mit ihrem Charisma scheinbar mühelos die Loyalität entsprechender Unterstützergruppen requirieren, diese aber ebenso schnell wieder verlieren können: Nach dem Tod Abschaloms erklären die gerade unterlegenen Stämme dem alten neuen König erneut ihre Loyalität, ohne dass wir erfahren, welche Gründe sie einst zur Abkehr von David und nun wieder zur Hinkehr zu David bewegt hätten. Und mit der Ernennung des feindlichen Generals Amasa zum eigenen Heerführer holt David gleich dessen ganze Armee zurück und in seine Reihen. Auf der Beraterebene wechselt der weise Freund Amnons, Jonadab, nach Amnons Tod mühelos die Seite. Die Loyalitätswechsel Joabs sind legendär, vom Unterstützer Abschaloms zu dessen Mörder, vom Unterstützer Davids zu dessen Kritiker. Aber auch den Loyalitätswechsel des bei Abschalom eingeschleusten Davidfreundes Huschai unter dem Motto „Wie ich dem Vater diente, diene ich jetzt dem Sohn. Lang lebe der König!" hält der Erzähler offenbar für plausibel. Die Aufkündigung der Loyalität des berühmten Ratgebers Ahitofel wird als wichtigste Bedrohung Davids eingeschätzt. Die aufgereihten Szenenbilder des Auszugs aus Jerusalem und

[3] Das Thema „Sicherung königlicher Macht" ist oft als Ziel der Abschalomerzählung benannt worden, zuletzt von Adam 2006, 186 u.ö., der hierin die entscheidende „motivlich-thematische Linie" der Abschalomerzählung zu erkennen meint. Aber er fasst dieses „Motiv" so allgemein, dass er gar nicht wahrnimmt, dass ein entsprechender „machtpolitischer Diskurs" auf der Textebene nirgends erscheint (anders als etwa in 1Kön 1–2).

der Rückkehr über den Jordan sind ganz von der Frage der Loyalität einzelner Gruppen und Personen gegenüber dem König geprägt.

Einem solchen Denken entsprechen auch die militärisch-strategischen Vorstellungen des Erzählers: Krieg wird geführt aus Loyalität gegenüber einem Anführer. Wer den Anführer unschädlich macht, hat den Krieg gewonnen, weil der Sieger die Loyalität selbst der feindlichen Armeen offenbar leicht zurück gewinnen kann. Politische Unterstützergruppen des Gegners spielen keine Rolle. Dieser Strategie entspricht etwa der Rat des klugen Ahitofel, der dem flüchtenden David nachsetzen, ihn isolieren und allein töten will, um größeres Blutvergießen zu vermeiden. Auf diese Weise würde Ahitofel das ganze feindliche Heer wohlbehalten zu Abschalom zurück bringen (17,1–3), denn er ist überzeugt, dass es der neue König Abschalom ausschließlich auf das Leben Davids abgesehen hat. Auf ganz ähnliche Weise interpretiert David gegenüber Schimis Fluch, wie wir gesehen haben, den Abschalomaufstand nicht als Griff nach der politischen Macht und dem Königtum, sondern als Angriff auf das eigene Leben (17,11). Demgemäß wird von der entscheidenden Schlacht im Wald von Efraim nur die Todesszene Abschaloms gezeigt. Denn mit dem Tod Abschaloms ist der feindliche Anführer getötet und der Krieg vorbei. Um dessen General Amasa oder die Motive der kämpfenden Stämme muss man sich keine Gedanken machen. Deren Loyalität ist offenbar leicht zu gewinnen. Diese strategische Disposition verschärft das Dilemma Davids im Umgang mit Abschalom ins Tragische. Denn er weiß genau, dass Abschalom nur ein Ziel hat und haben muss, nämlich ihn zu töten, um seine Herrschaft zu sichern, und dass David dieser Gefahr nur entgeht, wenn er Abschalom tötet oder töten lässt. Aber genau diese Strategie verbietet David seinen Heerführern ausdrücklich vor der Schlacht: „Verfahrt mir schonend mit *meinem Sohn* Abschalom“ (18,5.12). Darüber setzt sich Joab hinweg und beendet den Krieg genau so, wie er beendet werden musste. Und nur von dieser strategischen Disposition her ist Joabs Drohung verständlich, dass, wenn der trauernde König nicht vor seinen Soldaten erscheint, er noch in der Nacht die Loyalität aller seiner Kämpfer verliert. Es geht immer um alles oder nichts, um ja oder nein. Für Zwischentöne oder etwa unterschiedliche Interessenlagen bei unterschiedlichen Gruppen ist kein Platz. Gründe für die Loyalität zum König oder seinem Herausforderer werden nicht genannt. Sie sind dem Erzähler nicht wichtig. Er hat das Bild einer hierarchisch gegliederten und um Führungspersönlichkeiten versammelten Gesellschaft vor Augen, denen Loyalität erwiesen oder verweigert werden kann. Soziologisches Grundmuster dafür scheint die altisraelitische Familie oder Sippe zu sein.

2 Abschalom – Aspekte seines literarischen Porträts

2.1 Die erste Erwähnung

Das erste Mal tritt der Königssohn in 2Sam 3,2–5 ins Blickfeld, in der Liste der in Hebron geborenen Söhne Davids. Nach Amnon und Kilab wird er als dritter von sechs Söhnen aufgeführt, vor Adonija, dem Sohn der Haggit. Während Kilab und die nach Adonija geborenen Schefatja und Jitream in der Überlieferung nicht mehr begegnen, spielen Amnon, Abschalom und Adonija in der weiteren Daviderzählung prägnante Rollen. Abschaloms Mutter ist Maacha, die Tochter Talmais, des Königs von Geschur. Diese Liste geht davon aus, dass David während seines Hebroner Königtums eine diplomatische Ehe mit der Tochter eines aramäischen Königs eingegangen ist.[4] Der Name Abschalom oder Abischalom ist ein Dankname, der die Geburt auf einen als Vater bezeichneten Schutzgott zurückführt: „er/mein (göttlicher) Vater ist Heil". Die Bedeutung des Namens Abschaloms bildet einen schönen Kontrast zur erzählten Handlung, ohne dass der Erzähler dieses Potential explizit nutzen würde.

2.2 Bruder und Rächer Tamars – Die Vorgeschichte der Rebellion

Als Akteur wirkt Abschalom erstmals in der Episode von der Vergewaltigung Tamars in betonter und formelhafter Anknüpfung an das vorhergehende Geschehen.

Und es begab sich danach:
Abschalom, der Sohn Davids, hatte eine schöne Schwester.
Sie hieß Tamar.
Und Amnon, der Sohn Davids, liebte sie. (2Sam 13,1)

Bevor die eigentliche Handlung beginnt, rückt die erzählerische Perspektive den Bruder Tamars in den Fokus des Geschehens und kommt nach Amnons Schandtat auch direkt auf ihn zurück. Die Amnon-Episode wird durch diese Rahmung als Bestandteil der Abschalom-Erzählung aufgefasst, als Auftakt der Verwicklungen, die in die Rebellion des Königssohns einmünden. Nachdem die geschändete Tamar aus Amnons Haus getrieben wurde, gibt es einen Bildschnitt. Wir hören nicht, ob und wie Tamar ihr Leid ihrem Bruder klagt. Vielmehr steht Abschalom plötzlich auf der Bühne und fragt seine Schwester:

[4] Auch wenn wir dieses Geschur in Nordpalästina nicht genau verorten können, scheint es doch in der Umgebung des Sees Gennesaret zu suchen zu sein. Mit seiner Verbindung zum König in Geschur würde David das Gebiet der Nordstämme machtpolitisch in die Zange nehmen. Vgl. ausführlich Dietrich 2007, 134-143, der Gründe für die These zusammenstellt, Geschur mit tell el-ʿorēme/Kinneret (Stratum VI) zu verbinden.

„Ist dein Bruder Amnon bei dir gewesen?“ Abschalom sieht Tamar und weiß sofort Bescheid:

Und jetzt meine Schwester, schweig still.
Denn dein Bruder ist er.
Nimm dir die Sache nicht zu Herzen. (2Sam 13,20)

Hat er es kommen sehen? Und warum hat er nicht eingegriffen? Tamar, die gerade noch laut klagend ihr Schändung öffentlich gemacht hat, wird von Abschalom zur Ruhe aufgefordert. Was bedeutet der Hinweis auf die familiären Bindungen? Ist es Fürsorge und Trost oder der Versuch, Tamar zum Schweigen und die Bahn frei für die eigene innerfamiliäre Rache zu bekommen? Jedenfalls nimmt Abschalom die geschändete Schwester, die in V. 7 ihr eigenes Haus hat, nun in sein Haus auf. Der Erzähler teilt uns von Tamars weiterem Geschick nichts mehr, von der Gemütslage Davids und Abschaloms aber sehr viel mit:

Und als der König David dies alles hörte, wurde er sehr zornig.
Aber Abschalom redete mit Amnon kein Wort, weder Böses noch Gutes.
Denn Abschalom hasste Amnon,
weil er seine Schwester Tamar vergewaltigt hatte. (2Sam 13,21f.)

David, der hier als König eingeführt wird, wird zornig. Aber sein Zorn bleibt folgenlos, während Abschalom agiert, indem er wegen seines Hasses die Kommunikation zu Amnon abbricht. Diese Betonung der Gemütslage Abschaloms stößt das Tor zu weiteren Handlungen auf, während Davids Passivität kontrapunktisch dagegen gesetzt wird, jedenfalls im hebräischen Text. Die Septuaginta bringt allerdings eine Begründung für Davids folgenlosen Zorn:

David wurde sehr zornig,
doch wollte er den Geist Amnons seines Sohnes nicht betrüben,
denn er liebte ihn,
weil er sein erstgeborener Sohn war. (2Sam 13,21)

Auch die hebräischen Samuelfragmente aus der Höhle 4 von Qumran bestätigen zumindest den zweiten Teil des LXX-Satzes.[5] Danach bleibt Davids Zorn folgenlos, weil er Amnon liebte und dieser sein Erstgeborener war. Viele Textkritiker halten diese LXX-Version für die ursprüngliche, weil ihr Fehlen im masoretischen Text durch *homoioarkton* erklärt werden kann.[6] Die Perspektive der Erzählung verändert sich jedoch erheblich, je nachdem, ob der folgenlose Zorn Davids diese Begründung findet oder nicht. Ohne sie bliebe eine Leerstelle, die den Leser ins Fragen führt, seinerseits Gründe für diese

[5] Vgl. die Edition bei Cross u.a. 2005, 147 sowie jetzt Dietrich 2007, 123.
[6] So auch Dietrich 2007, 128, der sich J. Wellhausen, D. Barthélemy, P. K. McCarter und F. M. Cross anschließt.

seltsame Passivität Davids gegenüber Amnon zu suchen. Er wird sich z.B. daran erinnern, dass es David selbst war, der dem Drängen Amnons nach Tamar nachgegeben und den Stein so ins Rollen gebracht hat (13,7), oder er wird sich an Davids Ehebruchsskandal und die Tötung Urijas erinnern und seine Schlüsse ziehen. Diese seltsame Passivität Davids im Umgang mit seinen Söhnen wird auf der Handlungsebene später auch im Hinblick auf Abschalom und Adonija auffallen. Sie würde hier nicht erklärt, sondern ihre Begründung bliebe der Imagination des Lesers überlassen. Erst am Ende bei Adonija lüftet der masoretische Text explizit dieses Geheimnis. In 1Kön 1,6 wird die eigenmächtige Erhebung Adonijas zum König explizit damit begründet: „Und sein Vater hatte ihm nie etwas verwehrt, sein Leben lang, dass er etwa gesagt hätte: Warum tust du das?“ Erst hier bekommt der Leser einen Schlüssel, mit dem er nachträglich auch Davids Verhalten gegenüber Amnon und Abschalom verstehen kann.

Würde die Septuaginta den ursprünglichen Text bewahren, ergäbe sich eine andere Erzählstrategie: Im Hinblick auf Davids Verhalten seinen Söhnen gegenüber würde der Erzähler schon zu Beginn den Schleier lüften und einen Kompass bereit legen, mit dem der Leser einigermaßen sicher durch die weiteren Untiefen des Geschehens navigieren kann. Zudem spielt der LXX-Hinweis auf Davids Liebe zu seinem Erstgeborenen das Thema der Thronfolge ein. Innerhalb von 2Sam 13–20 erfährt der Leser sonst an keiner Stelle, dass mit Amnon und Abschalom Kronprinzen und natürliche Thronfolger zu Tode kommen. Er kann dies nur erschließen, weil er die Sohnesliste in 2Sam 3 kennt. Es könnte also gut sein, dass die LXX die Leerstelle, die der masoretische Text hier bewusst setzt, mit Gründen füllt, die eigentlich erst am Schluss bei Adonija offengelegt werden sollen.[7]

2.3 Abschaloms Brudermord

Mit Abschaloms Hass und Davids folgenlosem Zorn gelangen wir zur nächsten Episode, die der Erzähler erst zwei Jahre später terminiert. Abschalom kann also hassen *und* warten, bevor er handelt – planvoll, gut vorbereitet, umsichtig? Er gibt ein Schafschurfest in Baal-Hazor,[8] zu dem er alle Königssöhne

[7] Ein für die textkritische Entscheidung hinreichendes Argument ist dies natürlich nicht. Beide Varianten sind sinnvoll und erzählerisch interessant. Bekäme die LXX-Fassung den Vorzug, müsste man allerdings erklären, warum Davids Liebe zu Abschalom nie vergleichbar ans Licht gehoben wird wie diejenige zu Amnon und Adonija, obgleich sie in der Handlungsschilderung viel stärker ausgeformt ist. Andererseits könnte der Erzähler am Ende bei der Charakterisierung Adonijas in 1Kön 1,5f. nicht nur an Abschalom (Hinweis auf Schönheit, Wagen und Leibwache), sondern auch an Amnon (Hinweis auf Davids Nachgiebigkeit seinen Söhnen gegenüber) erinnern wollen.

[8] Die Ortsangabe Baal Hazor im nordbenjaminitischen oder südefraimitischen Gebiet lässt vermuten, dass David Territorien aus den von Saul beherrschten Gebieten sei-

und zudem noch den König und seinen gesamten Hofstaat einlädt. Den Mord an Amnon, den er beabsichtigt, will er im Rahmen eines Festes inszenieren, bei dem David und das gesamte Königshaus anwesend sein und Zeuge der Tat werden müssen. Ist das eine kluge Strategie? Selbst wenn Abschalom darauf hoffen könnte, dass im Festgedränge der Mörder unerkannt bliebe, würde der Verdacht doch unweigerlich auf ihn fallen. Abschalom agiert hier mit „offenem Visier". Aber bedenkt er die politischen Folgen? Wenn ihm die Flucht nicht gelänge, müsste er zweifellos mit einem königlichen Verfahren und der eigenen Hinrichtung rechnen; wenn sie ihm gelänge, könnte er aus der Verbannung seine Anwartschaft auf den Thron kaum vorantreiben?

Für die Interaktion zwischen Abschalom und David ist durch die ganze Geschichte hindurch beachtenswert, dass die Vater-Sohn-Beziehung nie von Abschalom, sondern stets von David aufgerufen wird. Abschalom behandelt David als König und Herrscher, David sieht in Abschalom stets in erster Linie den Sohn. Das hält sich durch bis zum entscheidenden Kampf und Davids erschütternder Klage über den Tod des Sohnes.[9] Ein erstes Mal zeigt sich dies in der ersten von drei Audienzen Abschaloms bei David, bei der Abschalom seine Einladung zum Schafschurfest vorträgt (2Sam 13,24–27b). Der Prinz kommt zum König, bezeichnet sich selbst im höfischen Stil als dessen Knecht, ohne jedoch die Proskynese zu vollziehen,[10] und spricht seine Einladung aus. David reagiert: „Nicht doch, *mein Sohn*, lass uns nicht alle gehen, damit wir dir nicht zur Last fallen." Darauf bedrängt ihn Abschalom, aber der König lässt sich nicht umstimmen – aus fürsorglicher Rücksicht gegenüber seinem Sohn, wie er sagt. Dann bekommt Abschalom den väterlichen Segen für seine Unternehmung. Er müsste jetzt eigentlich abtreten, tut es aber nicht, sondern geht wagemutig, um nicht zusagen waghalsig, in die Offensive und erbittet die Teilnahme allein des Bruders Amnon – jenes Bruders, mit dem er zwei Jahre kein Wort gewechselt hat, weder im Guten noch im Bösen, und den er hasst, wie wir erfahren haben. Für Abschaloms Unterfangen ist diese Bitte außerordentlich ungeschickt, weil er, der zunächst nur allgemein um die Teilnahme des Königs und seiner Großen gebeten hatte (V. 24), nun offenlegt, dass ihm allein an Amnons Teilnahme gelegen ist, und weil er Amnon ausdrücklich als seinen Bruder einführt und damit das vorhergehende Geschehen zwangsläufig aufruft. Und es scheint so, als sei er hier zu weit gegangen, denn David fragt zurück: „Warum soll (ausgerechnet) dieser mit dir gehen?" (V. 26). Und der Leser erwartet, dass dem König bewusst ist, was hier beabsichtigt ist. Schöpft er Verdacht? Denn ihm kann die Feindschaft Abschaloms gegen Amnon nicht

ner Familie und seinem Hofstaat zur landwirtschaftlichen Nutzung zugesprochen hat. Eventuell liegen dort auch die Felder Joabs, die an diejenigen Abschaloms angrenzen, was in 2Sam 14 noch eine Rolle spielt. Zum königlichen Landbesitz vgl. Kessler 2006, 91, mit deutlicher Kritik an der seit Martin Noth üblichen Rede von königlichen Krongütern.

[9] Vgl. nur 2Sam 18,4.12.32; 19,1.3.5.

[10] Von den drei Audienzen wirft sich Abschalom nur in der „Begnadigungsaudienz" (2Sam 14,33) vor dem König nieder.

verborgen geblieben sein, die ein höfischer Beobachter wie Jonadab ein paar Verse später selbstverständlich in Anschlag bringt, um das Gerücht von der Ermordung aller Königssöhne richtig zu interpretieren. Aber Davids Frage, warum Abschalom ausgerechnet seinen Feind Amnon bei seinem Fest braucht, bleibt unbeantwortet im Raum stehen, und der König gibt nun dem nochmaligen Drängen[11] Abschaloms im Hinblick auf Amnon nach. Und der Erzähler resümiert das Ende dieser Audienzszene mit einem sehr harten Satz, der eine Mitschuld Davids prägnant ins Bild setzt: Es heißt nicht, „er gab dem Drängen Abschaloms nach“, sondern: „Und er schickte ihm Amnon und alle Söhne des Königs“ (13,27b) – also ans Messer.[12] Es scheint, als habe Abschalom darauf vertrauen können, dass David sehr blind ist, sonst hätte er seine Nachfrage weniger offenherzig vorbringen müssen.

Abschalom besorgt dann die Ermordung Amnons nicht selbst, sondern setzt auf die Loyalität seiner Männer. Aber dieser Mord am Kronprinzen scheint auch für diese keine Kleinigkeit zu sein. Etwaige Tötungshemmungen überwindet Abschalom mit einer kurzen Ansprache:

Habt keine Angst.
Ich selbst habe es euch befohlen.
Seid stark und erweist euch als Söhne der Kraft. (2Sam 13,28b)

Abschalom übernimmt allein die Verantwortung und bezeichnet den Meuchelmord an einem weinberauschten Amnon als männliche Krafttat.[13] Er bezieht sich jedenfalls nicht auf ein Recht, die Schandtat Tamars innerfamiliär zu rächen, weil David nichts unternimmt, sondern allein auf seine Befehlsgewalt. Die Tücke dieses Mordes kommt dem Leser allerdings deswegen nicht voll zum Bewusstsein, weil das Opfer Amnon als Vergewaltiger kein Sympathieträger ist und man sich hier schnell damit beruhigt, dass die Bluttat keinen Unschuldigen trifft. Gleichwohl kann kein Zweifel daran sein, dass der Erzähler Abschalom als einen zeigt, der heimlich und sehr zielstrebig einen schmutzigen Brudermord plant und durchführt. Der Gastgeber lädt seinen Bruder zum Gastmahl ein, um ihn in wehrloser Lage zu töten. Und der Fortgang der Geschichte macht ganz klar, dass Abschalom nicht eine Schuld beglichen, sondern außerhalb jedes Versuchs einer rechtlichen Ahndung von Tamars Schändung ein todwürdiges Verbrechen begangen hat. Abschalom sieht dies übrigens genauso. Denn er entzieht sich durch Flucht der Strafverfolgung und erzwingt später seine endgültige „Begnadigung“ wiederum mit einer sehr forschen Botschaft an David:

[11] Vgl. das hier doppelt verwendete פרץ mit ב noch in 1Sam 28,23; 2Kön 5,23.

[12] Nach Hentschel 1994, 57, ahnt David, was Abschalom im Schild führte. Indem er alle Königssöhne schickt, möchte er Amnon schützen.

[13] Etwas anders reagieren später die Soldaten Joabs, denen Joab befiehlt, Abschalom umzubringen. Sie bezweifeln, sich auf Joab verlassen zu können.

Nun will ich endlich das Angesicht des Königs sehen.
Wenn aber eine Schuld auf mir liegt, dann soll er mich töten. (2Sam 14,32)

Auch das ist ein waghalsiges Ultimatum. Denn auch diese Forderung enthält – sprachlich wie auf dem Präsentierteller dargereicht – eine Handlungsoption, von der Abschalom offenbar sicher ist, dass der König sie nicht wahrnimmt, nämlich dass er Abschaloms Schuld ahndet und den Übertreter tötet. Woher nimmt Abschalom die Gewähr, dass der König auch diesmal seinen Forderungen nachgibt? Er agiert ja keinesfalls als reumütiger Sohn, der den Vater um Verschonung ansucht. Er fordert den König, nicht den Vater, heraus und setzt sich durch. Auf diese zweite Audienzszene ist sogleich zurück zu kommen.

Diese einigermaßen skrupellose Art, Pläne durchzusetzen, die nicht aus dem Affekt kommen, sondern von langer Hand vorbereitet sind, kennzeichnet Abschalom. Dabei scheint er es nicht von Anfang an auf die Königswürde abgesehen zu haben, denn der Meuchelmord an Amnon und die Flucht nach Geschur sind – politisch gesehen – m.E. eher kontraproduktiv. Aber er kann dies nur, weil David ihn aus unklaren Gründen gewähren lässt. David lässt sich bedrängen, ja zwingen, er greift nicht ein und wird so mitverantwortlich am Tod Amnons wie an der Rebellion Abschaloms, die aus der königlichen Begnadigung entspringt.

2.4 Abschaloms Flucht, Exil und Rückkehr

Abschalom flieht zum Aramäerkönig Talmai ben Amihur nach Geschur. Dass dieser sein Großvater mütterlicherseits ist, wird hier nicht erwähnt. Und man würde jetzt diplomatische Folgen und Verwicklungen erwarten, zumal Talmai doch offenbar ein Verbündeter Davids ist und die Mutter Maacha weiterhin in Jerusalem bleibt. Der Erzähler blendet dies alles aus[14] und zeigt allein den viele Tage um Amnon trauernden David, bis dieser sich getröstet hat. Danach ergreift Joab die Initiative und bringt mit Hilfe der weisen Frau aus Tekoa Abschalom zurück nach Jerusalem. Der Grund dafür ist im Text von 14,1 unklar: Entweder merkt er, dass sich Davids Herz wieder (positiv) Abschalom zuwandte, oder er merkt, dass Davids Herz noch immer gegen Abschalom gerichtet war. Der Erzähler orientiert sich an Davids Gefühlslage und Bindungsverhalten, nicht an bestimmten politischen Optionen, die man einem Mann wie Joab doch ohne weiteres zutrauen möchte. Joab, der hier als Sohn der Zeruja eingeführt wird, nicht als General, wird nach 14,1 aus persönlicher Loyalität zu David aktiv. Und er wirft mit der Maskerade der Frau von Tekoa sein ganzes politisches Gewicht in die Waagschale, um den König um-

[14] Dieses Ausblenden aller politischen Verwicklungen würde noch deutlicher, wenn Dietrich 2007, 128, darin Recht hätte, dass in 2Sam 13,39 noch eine Tradition durchschimmert, nach der David gegen Abschalom und Geschur in den Krieg gezogen wäre.

zustimmen (V.21f.) und macht sich sogar persönlich nach Geschur auf, um Abschalom zurückzuholen (14,23). Aber auch mit diesem Gönner geht der Königssohn nicht gerade zimperlich um. Nach zwei Jahren in Jerusalem der Loyalität Joabs unsicher geworden, erzwingt Abschalom den Zutritt zum König mit hohem Risiko, indem er Joabs Feld in Brand stecken lässt und dessen bleibende Feindschaft riskiert.

Zuvor hat der Erzähler den Zeitsprung von zwei Jahren genutzt, die Abschalom in seinem Haus in Jerusalem verbringt, ohne vom König empfangen zu werden, um ein anderes Bild Abschaloms nachzutragen, das das bisherige Charakterbild konterkariert (14,25–27). Narratologisch sind dies Kommentare, die eine andere Diskursebene einblenden. Der Erzähler verlässt für einen Augenblick den Handlungszusammenhang, wendet sich direkt an sein Publikum und zeichnet Abschalom als prächtiges Idealbild eines in ganz Israel gerühmten königlichen Menschen, der nicht skrupellos erzwingt, sondern durch seine Schönheit Ansehen gewinnt. Es gab keinen Schöneren in ganz Israel, und noch seine Tochter Tamar hat Anteil an der Schönheit des Vaters. Legendär ist das Gewicht seines wallenden Haares. Warum teilt der Erzähler dieses ungeschminkt positive Idealbild äußerer Erscheinung hier mit? Wozu dient es? Keinesfalls soll Abschalom als Lackaffe und eitler Stutzer beschrieben werden. Schönheit ist ein königliches Attribut, und die Haarpracht demonstriert Kraft, Gesundheit, Charisma und Potenz, wie wir aus der Simsonerzählung wissen.[15] Abschaloms Schönheit und Popularität in ganz Israel, welcher der Brudermord offenbar wenig anhaben konnte, steht in einem seltsamen Gegensatz zu Davids Weigerung, seinen Sohn auch nur zu sehen. Vielleicht will der Erzähler schon vorbereitend einen weiteren Grund dafür nennen, dass es Abschalom alsbald gelingen wird, die Herzen von ganz Israel zu gewinnen. In jedem Fall bringt der Hinweis auf die Haarpracht Abschaloms ein Motiv ein, das für die besonderen Umstände von Abschaloms Tod gebraucht wird. Was ihn einst berühmt machte, wird ihm am Ende zum Verhängnis. Was aber sagt Abschaloms Schönheit über seinen Charakter? Volkstümliches Erzählen arbeitet in der Regel mit der Entsprechung von Außen und Innen. Ein Bösewicht ist selten schön, und einem positiven Helden wird neben charakterlicher Stärke nahezu automatisch Schönheit attestiert. Schönheit prädestiniert zum Königsamt.[16] Die Davidüberlieferung geht hier aber einen anderen Weg. Sie trennt deutlicher zwischen Charakter und Gestalt, Innen und Außen. Es ist eine reflektierte Art des Erzählens. Man kann dies auch bei Adonija sehen, der gleichfalls als „schöner Mann“ beschrieben wird (1Kön 1,6). Einerseits zeigt die Schönheit der Söhne Davids ihre königliche Potenz und Attraktivi-

[15] In einer legendären Fussnote seiner 1973, kurz nach den Studentenprotesten, veröffentlichten „Geschichte Israels“ sah Siegfried HERRMANN hierin einen eindrucksvollen Beitrag zur Typik revolutionärer Persönlichkeiten. Vgl. HERRMANN 1973, 212 Anm. 61. In der Lizenzausgabe seines Werks für die DDR (1981) fiel dieser Passus allerdings der Zensur (oder späterer Einsicht?) zum Opfer.

[16] Vgl. 1Sam 10, 24 (Saul); 16,18 (David); 1Kön 1,5f. (Adonija).

tät im Volk als Sozialprestige und symbolisches Kapital. Sie macht verständlich, warum sie von ihren Anhängern als Könige anerkannt werden. Aber sie morden und begehen Verrat wie Abschalom oder scheitern wie Adonija. Dadurch bekommen die Figuren Ambivalenz und Hintergründigkeit, weil sich Verhalten und Erscheinung nicht mehr entsprechen oder erklären, sondern gleichermaßen konterkarieren und verrätseln.[17] Weder Abschalom noch Adonija sind einfach böswillige Aufrührer, wie etwa Scheba, den der Erzähler als איש בליעל vorstellen wird, der stärksten Negativbewertung, die wir in den Samuelbüchern finden.

Indem der Erzähler das Prachtbild Abschaloms hier einblendet, verweist er zudem auf andere Quellen einer Abschalom-Gedächtniskultur, als diejenige, die er in seiner Handlungsschilderung nutzt.[18]

2.5 Die Aufstandsschilderung

Wir kehren noch einmal zur Begnadigungsszene zurück. Abschalom erzwingt die Audienz beim König, kommt zu ihm und vollzieht nur hier die Proskynese des unterwürfigen Untertanen, die in den beiden anderen Audienzszenen fehlt.[19] Aber der König belässt es nicht bei dieser Unterwerfung, sondern kommt ihm entgegen (heißt ihn aufstehen) und küsst ihn. Es ist nicht der "Judaskuss" des Joab, der Amasa beim Bruderkuss den Dolch in den Leib rammt (20,9f.), sondern der verzeihende Kuss des Vaters, der wieder größtmögliche Nähe stiften will.[20]

Dies erst setzt Abschalom in den Stand, in aller Öffentlichkeit und über zwei Jahre hinweg seinen Putsch vorzubereiten und sich den Stämmen Israels als Richter und König zu empfehlen. Dabei wiederholt er die körpersprachliche Geste Davids aus der „Begnadigungsaudienz“ (2Sam 14,33). Er nutzt das Stadttor als Repräsentationsort des Königs[21] und lässt nicht zu, dass die Bittsteller vor ihm niederfallen, vielmehr streckt er seine Hand aus, umarmt und küsst sie, stellt also größtmögliche Nähe her (15,6). Präsentiert sich hier ein charismatischer Hoffnungsträger, der sich angesichts einer korrupten königlichen Rechtssprechung Davids den Nordstämmen als gerechtere Alternative anempfiehlt? Oder kennzeichnet das Bild den geschickten Demagogen,

[17] Diese Differenz tritt klar in der theologischen Beurteilung zu Tage, mit der Samuel bei der Salbung Davids von Gott belehrt wird, dass er nicht auf die äußere Erscheinung schauen soll, weil Gott das Herz ansieht (1Sam 16,1–13).

[18] Ähnlich dann sein Hinweis auf Abschaloms Gedächtnisstele im Tal der Könige in 2Sam 18,18. Beide Kommentare weisen auf eine Abschalom-Gedächtniskultur in Jerusalem hin, die kaum etwas mit seinem Aufrührer-Image in unserer Erzählung zu tun hat.

[19] Vgl. 13,24; 15,7–9b.

[20] Nur der betagte Barzillai kommt sonst noch in den Genuss eines königlichen Kusses (2Sam 19,40).

[21] Vgl. SCHMITT, 2001.

der jedem verspricht, was er hören möchte? Die Frage ist nicht so leicht zu beantworten, weil wir nicht erfahren, in welchen Angelegenheiten die Bittsteller nach Jerusalem kommen. Die Pose des Richters Abschalom bildet jedoch einen merkwürdigen Kontrast zu seinem bisherigen Verhalten. Abschalom ist nicht gerade als jemand aufgefallen, der Rechtswege beschritten hat, und umgekehrt hat David im Fall der Frau von Tekoa gerade bewiesen, dass er gravierende Rechtsprobleme der Landbevölkerung ernst nimmt und zu lösen in der Lage ist. Als Richter jedenfalls hat David bisher nicht versagt. Vor diesem Hintergrund erscheint Abschalom eher als Demagoge, allerdings als sehr erfolgreicher. Und der Erzähler bewertet dieses Verhalten eindeutig auch so: „Auf diese Weise *stahl* Abschalom das Herz der Männer Israels“ (15,6). Das ist ein starkes Erzählerurteil, die einzige explizite Negativbewertung Abschaloms durch den Erzähler, der den Königsohn sonst vor allem als Handelnden und Redenden indirekt charakterisiert. Abschalom agiert – nicht die Stämme. Die Israeliten sind offenbar leicht zu verführen, haben keine eigenen Interessen, sondern wechseln schnell und geschlossen ihre Loyalität. Was geschieht, nennt der Erzähler Verschwörung קשר.[22] Später und aus dem Munde anderer Akteure werden wir auch andere Einschätzungen hören. So berichtet der Bote, der David über den Aufstand informiert, dass „das Herz der Männer Israels hinter Abschalom her geht“ (15,13). Danach ging die Aktion von den Stämmen aus. Und in 19,11 erinnern sich die Stämme, dass sie es waren, die Abschalom zum König gesalbt haben. Auch das klingt eher nach Mitbestimmung. Zu Beginn der Aufstandsschilderung will uns der Erzähler aber dafür gewinnen, in Abschalom einen demagogischen Verschwörer und Verführer Israels zu sehen. Ein Grund für eine breite Unzufriedenheit der Stämme mit Davids Königtum wird nicht genannt. Und mit Ahitofel aus dem judäischen Gilo, den Abschalom gezielt abwirbt (15,12), wird die Verschwörung stark, die die Nordstämme und judäische Eliten mit umfasst und David machtpolitisch nahezu isoliert.

Wiederum ist David nicht unbeteiligt, denn nachdem Abschalom zwei Jahre öffentlich agiert und mit großer Zielstrebigkeit seine Machtbasis verbreitert hat, holt er sich beim König die Erlaubnis für seine Reise nach Hebron. Diese Audienzszene beim König ähnelt 13,24f. und zeigt wiederum einen ahnungslosen David, der Abschalom mit einem Friedensgruß nach Hebron entlässt. Auch hier bleibt David seinem Verhaltensschema treu, indem er durch Blindheit und Passivität die Revolte befeuert. Erst mit seiner Flucht nimmt David das Heft des Handelns wieder in die Hand. Die Aufstandsschilderung präsentiert die Ereignisfolge und selbst die Entscheidungsschlacht vor allem mit Blick auf das Verhältnis von David und Abschalom und der Loyalität gegenüber dem König. David nimmt seine Entthronung auf der ideo-

[22] Der Versuch bei Adam 2006, 189f. mit Anm. 20, dieses Wort als Fachbegriff für nordisraelitische Aufstände zu verstehen und so die Paradigmatik des Abschalomaufstandes für spätere Verschwörungen im Nordreich aufzuweisen, scheint mir nicht überzeugend.

logischen Seite demütig als Gottes Willen hin, agiert aber gleichzeitig auf der Handlungsebene strategisch zunächst klug. Er interpretiert jedoch – wie wir gesehen haben – diesen Aufstand als Angriff des Sohnes auf den Vater, als versuchten Vatermord, weniger als Versuch Abschaloms, das Königtum zu gewinnen (vgl. 16,8–11). Dieser auf die Vater-Sohn-Beziehung eng geführte „Tunnelblick" scheint dann auch die Grundlage für die Aufforderung Davids zu sein, im entscheidenden Kampf vor allem das Leben seines Sohnes Abschalom zu schonen, was strategisch widersinnig ist, aus der Vaterliebe verständlich und dramatisch effektvoll. Und wenn Joab den angesichts des errungenen Sieges um seinen Sohn trauernden König dann vor die Truppe drängt, sagt er nicht etwa: „Wir haben dir Herrschaft und Königtum zurück gewonnen!", sondern er sagt: „Wir haben dein Leben heute gerettet, und das Leben deiner Söhne und deiner Töchter und das Leben deiner Frauen und das deiner Nebenfrauen." (19,6). Auch Joab bleibt hier ganz im familiären Deutungsrahmen. Wie diese erzählte Verengung der Perspektive bei David auszudeuten ist, überlässt der Erzähler seinen Lesern. Sie stärkt einerseits die Empathie des Lesers für die persönliche Tragik des Vaters, schürt aber auch manchen Zweifel an den politisch-strategischen Fähigkeiten Davids. Im Kontrast zu dieser auffällig ausgeformten Bindung Davids an seinen Sohn behandelt Abschalom David nie als Vater, stets als König. Eine irgendwie geartete Bindung an den Vater legt ihm keinerlei Hemmungen auf.

3 Zusammenfassung

Wir hatten uns zu Beginn mit der spezifischen Perspektive des Erzählers auf politische Ereignisse beschäftigt. Wohl und Wehe des Königtums hängt mit den persönlichen Verwicklungen in der Königsfamilie zusammen und wird von hier aus bestimmt. Königliche Macht oder Machterhaltung erscheint als Thema nirgends, dafür rückt das Thema Loyalität zur Einzelperson eines Anführers, nicht zu einer politischen Option, ins Zentrum der Darstellung politischer Verhältnisse. Dem entspricht auch die Art, wie sich der Erzähler kriegerische Entscheidungen vorstellt. Vor diesem Hintergrund ist der Königssohn Abschalom ein großer Gegenspieler seines Vaters. Aber er ist nicht das Zerrbild eines in dunkle Machenschaften verstrickten Verschwörers wie etwa Scheba ben Bichri. Der Erzähler lässt sich im Hinblick auf Abschalom zu keinem einzigen negativ charakterisierenden Adjektiv hinreißen – ganz im Gegensatz zur exegetischen Literatur und zur belletristischen Tradition. Abschaloms Charisma und Ansehen in Israel beruhen auf seiner legendären äußeren Schönheit, die der Erzähler mitteilt, obwohl dies für den Fortgang der Handlung nicht unbedingt nötig ist, aber er setzt sie in Kontrast zu den erzählten Aktionen Abschaloms. Gleichwohl gibt er durch seine beiden Kommentare über Abschaloms Schönheit und Ansehen sowie seine Gedenkstele im Tal der Könige einen Einblick in eine Abschalom-Gedächtniskultur in Israel,

die den Königssohn offenbar nicht als Verschwörer, sondern als bedeutende Führungsfigur erinnert.

Auf der Handlungsebene bekommen wir das Bild eines machtbewussten Königssohns zu sehen, der seine eigenen Pläne, die nicht aus dem Affekt stammen, sondern von langer Hand vorbereitet werden, mit großer Skrupellosigkeit, aber auch mit Kühnheit und später mit politischem Weitblick durchsetzt. Er kann dies, weil er sich auf die bezwingende Kraft seiner Persönlichkeit verlassen und im Hinblick auf den amtierenden König sicher sein kann, dass dieser in ihm vor allem den Sohn und nicht den Rivalen um die Königsmacht sieht und sehen will und daher blind ist für dessen politische Ziele. Abschaloms tatkräftiger Charakter wird durch die Ahnungslosigkeit und Passivität Davids kontrastiert. Abschalom ist indes kein klassischer Vatermörder. Sein Ziel ist nicht der Vater, sondern die Königsmacht, zu der er sich mit demagogischem Geschick und kluger Strategie aufschwingt, aber dabei nimmt er den Tod des Vaters als in diesem Fall einzig sinnvolle strategische Option ganz klar in Kauf. Eine irgendwie geartete Bindung Abschaloms zu seinem Vater David bleibt in der Erzählung gänzlich unausgeformt, in starkem Gegensatz zu Davids Bindung an seinen Sohn. Aber wie Abschalom als Usurpator des Königtums agiert, hat königliches Format und ist eindrucksvoll bis in die Todesszene hinein. Der Putsch zur Entmachtung des Königs wird umsichtig und zielstrebig vorbereitet. Die Öffentlichkeit kann er sich leisten, weil er auf Davids Blindheit trauen kann. Als neuer König agiert Abschalom professionell und keineswegs stümperhaft. Er handelt nach den Vorschlägen etablierter Ratgeber in einem Kriegsrat und hat bei seinen Entscheidungen, auch bei den strategisch falschen, die Gruppen hinter sich, auf deren Loyalität er sich stützt. Er ist ein großer und vielschichtiger Gegenspieler seines Vaters, dessen Faszination sich auch ein Leser nicht entziehen soll, der den moralischen Pakt mit dem Erzähler geschlossen hat. Die Sympathien des Erzählers sind im Geschehen jedoch eindeutig und durchgängig bei David als König *und* Vater, dessen Dilemma der Erzähler in großartiger Steigerung der Ereignisse herausarbeitet. Ob diese Sympathie auch die rätselhafte Schwäche Davids im Umgang mit seinen Söhnen einschließt, oder ob diese auch dem Erzähler rätselhaft bleibt, wird allerdings offen gehalten. Aber indem er Abschalom nicht als charakterlich schäbigen und eitlen Heißsporn oder politisch deformierten Verführer Israels und Vatermörder zeigt, sondern als königliche Gestalt – wie keinen anderen der Davidssöhne –, kann er auch das Dilemma Davids, der das Königtum zurück gewann und dabei den Sohn verlor, in eine schwer auslotbare Höhe heben.

Bibliographie

Adam, Klaus-Peter, 2006, Motivik, Figuren und Konzeption der Erzählung vom Absalomaufstand, in: Witte, M. u.a. (Hg.), Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven

zur „Deuteronomismus"-Diskussion in der Tora und Vorderen Propheten (BZAW 365), 183–211.
BAR-EFRAT, Shimon, 2009, Das Zweite Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar. Aus dem Neuhebräischen übersetzt von Johannes Klein (BWANT 18).
BAR-EFRAT, Shimon, 2006, Wie die Bibel erzählt. Alttestamentliche Texte als literarische Kunstwerke verstehen, Gütersloh.
von MATT, Peter, 1995, Verkommene Söhne, mißratende Töchter. Familiendesaster in der Literatur, München.
CONROY, Charles, [2]2006, Absalom Absalom! Narrative and Language in 2 Sam 13-20 (AnBib 81).
CROSS, Frank Moore u.a., 2005, Qumran Cave 4 XII. 1-2 Samuel (DJD XVII).
DIETRICH, Walter / NAUMANN, Thomas, 1995, Die Samuelbücher (EdF 287).
DIETRICH, Walter, 2007, David, Amnon und Abschalom. Literarische, textliche und historische Erwägungen zu den ambivalenten Beziehungen eines Vaters zu seinen Söhnen, in: Rofé, Alexander u.a. (Hg.), Text-Criticism and beyond. In Memoriam of Isac Leo Seligmann, Textus 23, 115–143.
HENTSCHEL, Georg, 1994, 2 Samuel (NEB).
HERRMANN, Siegfried, [2]1973, Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, München = 1981 Berlin (DDR).
MCCARTER, P. Kyle Jr., 1984, II Samuel. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 9).
KESSLER, Rainer, 2006, Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung, Darmstadt.
SCHMITT, Rainer, 2001, Bildhafte Herrschaftsrepräsentation im eisenzeitlichen Israel (AOAT 283).
SEILER, Stefan, 1998, Die Geschichte von der Thronfolge Davids (BZAW 267).
STOEBE, Hans Joachim, 1994, Das zweite Buch Samuelis. Mit einer Zeittafel von Alfred Jepsen (KAT 8/2).
WILLI-PLEIN, Ina, 2009, Barsillai der Gileaditer, in: Pietsch, Michael / Hartenstein, Friedhelm (Hg.), Israel zwischen den Mächten, FS Stefan Timm, Münster, 455–472.

Summary

This essay has a look at those attributes that shape the literary image of Absalom. Initially it shows, how political events are consequently and onesidedly pictured in a frame of familial relationships and dilemma within the royal family. There is nowhere a discourse on the assurance of royal power or the preservation of kingship. Conflicts of interest in the war parties or the support groups are reduced solely to the question of loyalty towards one or the other leader. The narrator thus shows an aristocratic conception of authority, having no appreciation of the political interests of the involved parties, where everything depends on the assertiveness of individual leaders. Absalom's lit-

erary portrait is outlined amongst others in the three audience scenes (2Sam 13:42–27b; 14:32–33; 15:7–9). Absalom sees David as king and ruler, not as father, while inversely David always invokes the father-son-relationship. He even holds this perspective up after Absalom dispossessed him from the throne and was facing him as opponent in war. Absaloms active and ruthless drive is supported by David's peculiar blindness; this is carefully worked out in the different perspectives of the two protagonists.

Ahitofel und die Ambivalenz des Ratschlags

Ilse Müllner, Kassel

בְּאֵ֣ין תַּ֭חְבֻּלוֹת יִפָּל־עָ֑ם וּ֝תְשׁוּעָ֗ה בְּרֹ֣ב יוֹעֵֽץ׃
Spr 11,14
כִּ֣י בְ֭תַחְבֻּלוֹת תַּעֲשֶׂה־לְּךָ֣ מִלְחָמָ֑ה וּ֝תְשׁוּעָ֗ה בְּרֹ֣ב יוֹעֵֽץ׃
Spr 24,6

1 Viele Ratgeber verhelfen zum Sieg

Rettung liegt bei vielen Ratgebern – so weiß es das Sprüchebuch. Viele Ratgeber sind ein Glück für das Volk, das andernfalls ohne Leitung orientierungslos bliebe, zu Fall käme (Spr 11,14). Im Kampf ist es nicht die körperliche Robustheit, die zum Sieg führt (vgl. Spr 24,5), sondern sind es Überlegung und eben: viele Ratgeber.

Abschalom scheint dieser Devise folgen zu wollen, wenn er neben Ahitofel noch Huschai als Berater aufnimmt. Allerdings ohne den gewünschten Erfolg: Abschalom trifft gemeinsam mit ganz Israel eine militärische Entscheidung, die ihn das Leben und die mit ihm Verbündeten den Erfolg kostet.

Das Sprüchebuch hat bei der Fülle von Ratgebern nicht mehrere Individuen, sondern eine Gruppe im Blick.[1] Mehrere Ratgeber treten zu einer Konsultation zusammen. Eine mögliche Schattenseite der Konsultation mehrerer Ratgeber liegt in der Pluralität von einander potentiell widersprechenden Ratschlägen. Liegen mehrere Optionen vor, bedarf es einer Entscheidungskompetenz, die zwischen dem guten und dem schlechten Rat mitsamt den gegebenen Konsequenzen auszuwählen vermag. Abschalom trifft die falsche Entscheidung – viele Ratgeber sind keine Garantie für den Sieg.

Ratgeben und Ratschlag werden ebenso wie das ganze Feld der Weisheit in den Davidserzählungen als ambivalent dargestellt. Darin erweist sich dieser Textkorpus als „gute Literatur“: Diese „zeichnet keine groben, simplen Linien, fällt oder evoziert keine einfachen, platten Urteile, malt keine eindimensionalen, schwarz-weissen Charaktere“.[2] Sie ist mindestens ebenso vielfältig und mehrdeutig wie die Wirklichkeit selbst.

[1] Ruppert 1982, 724, verweist insbesondere auf Spr 15,22, um zu zeigen, dass die „Fülle von Ratgebern“ (Spr 11,14; 24,6) zu einem Rat (סוד) zusammentritt. Zusammen mit der Beobachtung, dass „in den Proverbien sonst nirgends von einem einzigen Ratgeber die Rede ist“ gelangt Ruppert zu der Deutung, dass das Sprüchebuch dem Rat eines Einzelnen die Konsultation mehrerer Ratgeber vorzieht.
[2] Dietrich / Lüscher / Müller 2009, 195.

2 Ahitofel an der Seite Abschaloms

Noch bevor Ahitofel als Handlungsträger eine Rolle spielt (2Sam 16,20–17,23), wird er mehrfach erwähnt (2Sam 15,12.31.34; 16,14). Sowohl der Erzähler als auch die handelnden Charaktere schenken diesem Mann ihr Augenmerk, so dass seine Bedeutsamkeit offenkundig ist, noch bevor er aktiv ins Geschehen eingreift.

Im Zuge der Sammlungsbewegung um Abschalom wird Ahitofel in besonderer Weise hervorgehoben. Die Beschreibung seines ersten Auftretens in 15,12 unterstreicht seine Besonderheit:

1. Neben den namenlosen Gruppen,[3] die Abschalom in Hebron um sich sammelt, wird nur Ahitofel als Einzelperson und namentlich genannt.
2. Die Figur Ahitofel wird mit Näherbestimmungen eingeführt, die seine Herkunft, seine Kompetenz und sein Verhältnis zu David betreffen.
    a. „Seine Stadt“ bildet eine Klammer um das Auftreten Ahitofels. Von dort wird er geholt (15,12), dorthin kehrt er zurück, um zu sterben (17,23).
    b. Ahitofel ist *Ratgeber* (יועץ) oder Planer,
    c. und er ist der Ratgeber *Davids*. Eindeutig weist die Erzählung Ahitofel als mit David verbunden aus. Ahitofels Wechsel zu Abschalom ist als Schwächung Davids zu interpretieren.
3. Abschalom schickt nach Ahitofel; dessen Kommen wird nicht festgestellt, es kann nur implizit erschlossen werden.
4. Ahitofels Anwesenheit wird als Verstärkung der Macht Abschaloms aufgefasst. „Die Verschwörung wird stark“ (15,12), als Abschalom nach Ahitofel geschickt hat.
5. Im Kontext der Einführung Ahitofels in 15,12 wird eine Kulthandlung erzählt: er opfert. Offen ist allerdings, wer das Opfer vornimmt. Ist es Ahitofel? Dafür spricht, dass Ahitofel der Letztgenannte vor dieser Apposition ist. Oder ist es Abschalom? Er könnte als Subjekt des Satzes hier erneut aufgegriffen werden.

Bereits die Einführung Ahitofels also macht deutlich, welche besondere Rolle er in der Auseinandersetzung zwischen David und Abschalom spielen wird. Der erste Satz spannt ihn zwischen den beiden Konfliktpartnern aus.

„That Ahithophel is given the epithet ‚counselor of David‘ has a definite proleptic utility, but a slight irony as well, since his role in the narrative will be the senior advisor for Absalom’s rebellion. […] [T]he narrator makes it clear that the presence of Ahithophel is a major component of Absalom’s stratagem. Immediately after the sum-

[3] Boten, zweihundert Männer, alle Stämme Israels (werden von Abschalom über Boten angesprochen).

moning of Ahithophel, the reader is informed that the conspiracy 'grew in strength'. Ahithophel's introduction, then, presents him as a main player in this drama."[4]

Auch im weiteren Verlauf tritt Ahitofel an strukturell bedeutsamen Stellen auf. In 2Sam 16,15 beginnt eine narrative Einheit. Die Verschränkung mit 16,14 profiliert den Kontrast zwischen David und Abschalom. Die Nennung Ahitofels steht als Betonung der guten Ausstattung Abschaloms gegen die Müdigkeit Davids und der Leute, die bei ihm sind.[5]

Warum Ahitofel von der Seite Davids zur Seite des ihm feindlichen Abschalom wechselt (15,12), beantwortet der biblische Text nicht. Als Hintergrund für die Abwendung von David wird die verwandtschaftliche Beziehung Ahitofels zu Batscheba diskutiert (2Sam 23,34). Als Großvater der Batscheba wäre er über Davids Verhalten seiner Enkelin gegenüber so empört gewesen, dass er eine Möglichkeit der Rache gesehen und ergriffen hätte.[6] Schon Gerhard von Rad weist – allerdings in einer Fußnote – auf diese Möglichkeit hin: „Achitophel war übrigens der Großvater der Bathseba."[7]

Wer über die Gründe Ahitofels für seinen Einsatz für Abschalom nachdenkt, sollte nicht undiskutiert davon ausgehen, dass es sich um Verrat Ahitofels an David handelt. Das würde nämlich voraussetzen, dass die Initiative für den Lagerwechsel von Ahitofel ausgeht. In dieser gängigen Auslegung wird aber übersehen, dass Ahitofel selbst keine Bewegung zu Abschalom hin macht, sondern dieser nach dem Ratgeber schickt.[8] Der zunächst neutral wirkende Terminus „schicken" hat in den Davidserzählungen Geschichte.[9] Als Leitwort in 2Sam 11 zeigt שׁלח vor allem die Macht Davids an. Er ist es, der *Joab* ins Feld schickt, während er selbst in Jerusalem bleibt, der nach *Batscheba* schickt, die er begehrt, der *Urija* als seinen eigenen Todesboten zu Joab ins Feld schickt. Diese tödliche Macht Davids setzt sich in 2Sam 13 fort. David schickt nach *Tamar* und überantwortet sie so dem Bruder, der sie vergewaltigen wird. Auch Amnon schickt *Tamar*, nämlich nach der Gewalttat hinaus auf die Straße. Neben vielen anderen Details ist das Leitwort שׁלח ein Hinweis auf die Verknüpfung von Davids Tat an Urija und Batscheba mit den Gewalttaten, die die Mitglieder seines Hauses einander antun.[10] Auch Abschalom zeigt sei-

[4] Bodner 2008, 125f.

[5] Fokkelman 1981, 203f.

[6] Bodner 2008, 124–139. Bodner 125, Anm. 4, nennt er mehrere Ausleger, die diese Linie vorzeichnen. Stoebe 1994, 361 hält dagegen, dass das Verwandtschaftspostulat zwischen Ahitofel und Batscheba nicht sicher sei und dass diese inzwischen als Frau Davids einen angemessenen Status innehabe. Er schlägt vor, den Grund dafür in der Herkunft des Ratgebers aus dem Süden „und seiner Verwurzelung in dortiger Frömmigkeit" zu suchen.

[7] von Rad 1965, 167 Anm. 25.

[8] Die Stelle ist textkritisch vielstimmig. 4QSam^{c} schreibt über die Zeile das Wort [ויק]רא. Auch die Septuaginta verweist auf das „Rufen". Vgl. Bar-Efrat 2009, 156.

[9] Müllner 1997, 102f.

[10] Vgl. Ackerman 1990, 48.

ne erstarkende Macht darin, dass er „schickt". Zunächst schickt er nach Joab (2Sam 14,29). Dieser allerdings weigert sich zweimal, der Anordnung Folge zu leisten mit der Konsequenz, dass Abschalom sein Getreidefeld abbrennen lässt. Dann erst gehorcht Joab und erfüllt Abschaloms Anweisungen.

Wenn nun Abschalom nach Ahitofel schickt, dann ist das keine freundliche Aufforderung, sondern der Befehl dessen, der sich soeben in Hebron als König hat ausrufen lassen. Ob Ahitofels Wechsel in das Lager Abschaloms wirklich durch familiäre Animositäten motiviert ist oder durch den Zwang, der von Abschaloms Befehl ausgeht – der Text lässt es offen.[11]

3 Ahitofel als Ratgeber

Ahitofel wird als יועץ eingeführt. Diese Funktion bestimmt ihn ganz und gar. Sobald David davon erfährt, dass Ahitofel auf der Seite Abschaloms steht, bringt er diese Tatsache mit jenen Ratschlägen zusammen, die Ahitofel dem Abschalom erteilen wird – und bittet Gott um deren Vereitlung (15,31).[12] Bis zum Scheitern seines Ratschlags werden von Ahitofel keine anderen Handlungen – auch keine anderen Sprechhandlungen erzählt als das Ratgeben. Auch sein Wechsel in das Lager Abschaloms ist nicht in Form von aktivem Handeln dargestellt (s.o.). Erst nachdem sein Ratschlag nicht angenommen wird, zeigt sich Ahitofel als eigenständig handelnde Person. Allerdings bleibt alles, was er dann tut, bis hin zu seinem Suizid, abhängig vom Scheitern in der Funktion als Berater.

Das Partizip von יעץ gilt als *terminus technicus* für den Berater, die Beraterin (Atalja als יועצת Ahasjas in 2 Chr 22,3). Im Sinn einer Statusgruppe wird יועץ in Jes 3,3 gebraucht, wenngleich auch dort durchaus an Männer gedacht sein kann, die aufgrund von Ansehen oder Charisma Einfluss ausüben.[13] Das Sprüchebuch setzt auf das Rat gebende Kollektiv; es nennt keine einzelnen, sondern immer wieder eine „Fülle von Ratgebenden" (s.o.).

Das sind Menschen, die es verstehen, Pläne zu entwickeln und diese auch kommunizieren. Zwischen den Übersetzungen „Plan" und „Rat" für עצה liegt die Brücke in der Kommunikation: „A plan recommended to others is advice

[11] Bar-Efrat 2009, 156, weist darauf hin, dass Kimchi den Zugriff Abschaloms repräsentiert: וישלח אבשלום ויקח.

[12] MT sieht David als denjenigen, der die Nachricht gibt. Die meisten Übersetzungen und Auslegungen gehen mit der Septuaginta und sehen David als den Empfänger der Nachricht vom Lagerwechsel Ahitofels. Anders Mann 2009, 321f. Auf S. 324 interpretiert er diesen Satz als „a desperate and forlorn assertive blurted out by the no-longer kingly David."

[13] Ruppert 1982, 726, spricht von Ahitofel als „erste[m] amtliche[n] ‚Ratgeber'". Auch Rüterswörden 1985, 106, spricht in Bezug auf den יועץ von einem Amt, wenngleich er diese Festlegung im Folgenden sofort relativiert. Man müsse damit rechnen, dass sich Jes 3,3 auch auf Männer beziehe, die aufgrund von Ansehen oder Charisma Einfluss ausüben.

or counsel."[14] Inwieweit an den konkreten Stellen nur „Plan" oder auch „Rat" gemeint ist, muss je nach Zusammenhang entschieden werden, wenn man „Rat" als kontextuelle Funktion der Grundbedeutung „Plan" ansieht. In den hier behandelten Textbereichen aus den Samuel- und Königsbüchern ist auf jeden Fall die Bedeutung des Ratschlags immer mitgemeint, da es in diesen Zusammenhängen auch darum geht, dass der entwickelte Plan kommuniziert wird. Andernfalls könnte er gar nicht umgesetzt werden, denn die Planer oder Ratgeber sind nicht die Entscheidungsträger. Plan und Rat sind also im selben Akt präsent, der יועץ ist zunächst Planer, dann, indem er diesen Entwurf kommuniziert, auch Ratgeber. Der einzelne Ratgeber ist nie Entscheidungsträger; er legt seinen Entwurf für das in der jeweilige Situation optimale Vorgehen den Entscheidungsträgern vor, die ihr Handeln danach ausrichten – oder aber sich gegen die Annahme dieses Rates entscheiden.

Das Rat Geben erweist sich zuallererst als politische Handlungsrolle; die Entscheidungsträger sind auf solchen Ratschlag angewiesen. Der Ratgeber wird zusammen mit dem Richter (Hiob 12,17), mit dem Krieger, dem Ältesten und anderen Amtsträgern in Jes 3,3 genannt. Im Horizont des Königtums sind die Ratgeber eng verbunden mit dem politischen Machtzentrum, dem Hof, und darin mit dem König. Es sind insbesondere Konfliktsituationen, in denen die Ratgebenden aktiv werden, wenn sie nicht nur allgemein bezüglich ihrer Kompetenz erwähnt sind. In den Davidserzählungen ist außer der hier behandelten Erzählung um die Ratschläge von Ahitofel und Huschai nur noch in 1Kön 1,12 in Zusammenhang mit der umstrittenen Thronfolge Davids von einem Ratschlag die Rede (nicht allerdings von einem Ratgeber). Es ist der Prophet Natan, der Batscheba einen Rat erteilt, wie sie ihren Sohn Salomo protegieren und den Rivalen Adonija zur Seite drängen kann. Natan interveniert zugunsten Salomos, die Entscheidungsträgerin ist Batscheba. Im Kontext der Auseinandersetzung zwischen Rehabeam und Jerobeam 1Kön 12 (s.u.) werden die konkurrierenden Pläne nicht von Einzelnen, sondern von Gruppen entwickelt und mitgeteilt, die Entscheidung obliegt Rehabeam.

Nun ist in 2Sam 15–17 nicht von einer Gruppe, sondern von einem Einzelnen in dieser Funktion die Rede. Ahitofel wird bei seiner Einführung in 15,12 als *Ratgeber Davids* bezeichnet, was im unmittelbaren Kontext als Pendant zu Huschai, dem *Freund Davids* (רעה דוד in 2Sam 15,37 und 16,16), zu lesen ist. Auf dem Hintergrund von 1Kön 4,5, der einzigen weiteren Stelle, an der רעה דוד vorkommt, ist der Terminus *Freund* nicht als private Beziehungsaussage zu deuten, sondern auch hier legt sich das Verständnis des Funktionsträgers

[14] Fox 1993, 160. Gegen Ruppert 1982, passim. Er geht von zwei Grundbedeutungen „Rat" und „Plan" aus, die er immer wieder getrennt voneinander behandelt. Die Brükke zwischen den beiden Wortbedeutungen sieht er in der ursprünglichen Funktion des Rates als „der Enthüllung eines göttlichen Plans" und denkt dabei „nicht an die Institution der ‚Ältesten', sondern an das frühe Seher- und Orakelwesen" (729).

am Hof des Königs nahe.[15] Beide, Ahitofel und Huschai, werden David zugeordnet, beide nehmen am Hof Davids besondere Rollen ein: der eine als Ratgeber, der andere als „Freund". Ahitofels Ratgeberrolle wird von daher ebenfalls im Sinn einer besonderen Funktion und Kompetenz zu deuten sein.[16] Die Erzählung im Wettstreit von Ahitofel und Huschai stellt den funktionalen und den beziehungshaften Aspekt der Handlungsrolle des Ratgebers heraus. Diese Funktion des Rat Gebenden lässt sich anhand des Feldes beschreiben, das Ahitofel mit seinem sprachlichen Handeln eröffnet.

In 2Sam 16–17 beziehen sich die Ratschläge auf den kriegerischen Konflikt zwischen David und seinem Sohn Abschalom. Der militärische Kontext, der ja auch in 2Sam 15–17 eine zentrale Rolle spielt, ist auch in mehreren anderen Textzusammenhängen von Ratschlag und RatgeberInnen präsent. Die Parallelerzählung 2Kön 18 // Jes 36 stellt Plan und Rat eng mit der militärischen Stärke zusammen und dem bloßen Gerede (דבר־שׂפתים 2Kön 18,20 = Jes 36,5) gegenüber. Die Verbindung עצה וגבורה ist noch weitere zwei Mal belegt: Jes 11,2; Hiob 12,13. Insbesondere Jes 11,2 und Hiob 12,13 machen deutlich, dass der Ratschlag zum Wortfeld Weisheit gehört, dass dieses selbst aber vielfältiger zu denken ist, als in der Festlegung auf den Lehr- und Erziehungsbereich (s.u.). In Jes 11,2 stehen neben den „klassischen" weisheitlichen Termini חכמה, בינה und דעת auch גבורה. In Jes 11,3 wird die Aufgabe des Verheißungsträgers näherhin als Richten spezifiziert, ein Zusammenhang, der auch im Kontext von Salomos Bitte um Weisheit (1Kön 3,9) begegnet. Auch Hiob 12 fügt die גבורה in einen Kontext von חכמה, עצה und תבונה.[17]

Die Zusammenstellung von Ratschlag und (militärischer) Stärke wirft auch ein Licht auf Ahitofels zweiten Vorschlag, in dem er sich selbst als aktiv Handelnden und sogar Befehlshaber einer militärischen Aktion präsentiert. Diese Verbindung ist weder dem weisen Mann unangemessen noch entspringt sie den besonderen Rachewünschen von Batschebas Großvater.[18] Sie zeigt vielmehr, dass nicht nur das Wortfeld *Weisheit*, sondern damit auch das Handlungsfeld der Weisen Israels auch das politische und hier sogar militärische Handeln umfassen bzw. mit ihm in engster Verbindung stehen kann. Auch die beiden Frauen, denen in den Davidserzählungen Weisheit zugesprochen wird, die Frau von Tekoa (2Sam 14) und die Frau von Abel Bet Maacha (2Sam 20) verweisen auf den Zusammenhang von Weisheit und politischem beziehungsweise militärischem Handeln. Insbesondere das Handeln der Frau von Abel

[15] Dazu Rüterswörden 1985, 106: „Der Ratschlag Huschais ist nicht gut. Vielleicht liegt hier der Grund dafür, dass Huschai als Freund, nicht als Ratgeber bezeichnet wird."

[16] Der Bezeichnung „Beamte" gegenüber bin ich zurückhaltend, da sie eine Institutionalisierung insinuiert, die ich aufgrund der Belege zwar nicht ausschließen, aber auch nicht wirklich erkennen kann.

[17] Hiob 12,13 führt die גבורה wohl an, um einen Gegensatz zum Greisentum in V. 12 herzustellen.

[18] Bodner 2008, 132, verweist hier auch auf Mauchline und Hertzberg, die beide die Unangemessenheit des militärischen Handelns eines weisen Mannes betonen.

Bet Maacha stellt gängige Vorurteile von Weisheit (aber auch von Mütterlichkeit) in Frage. Ihr militärisches Geschick rettet die Stadt, sie kann durch kluge Taktik mehr Blutvergießen verhindern.

Mit der Betonung von Stärke wird eine Handlungsorientierung angesprochen, die auch an allen anderen Stellen, an denen vom Ratgeben und Ratschlag die Rede ist, mitzudenken ist. Der Ratschlag drängt von sich heraus zum Handeln, er will umgesetzt werden und ist verbindlich. Gleichzeitig zeigt sich sowohl in der partizipialen Formulierung יועץ als auch im Handlungsverlauf der Erzählung 2Sam 16–17 eine außerordentlich enge Verbindung zwischen dem Ratgeber und seinem Ratschlag. „Der Ratgeber und sein Rat sind so sehr eine Einheit, daß mit dessen Verwerfung jener selbst verworfen ist und keine Existenz mehr hat."[19] Ahitofel scheitert auch als Person an der fehlenden Umsetzung seines Ratschlags. Diese existenzielle Erschütterung treibt ihn sogar in den Selbstmord. Dieses Verhalten ist m.E. nicht dadurch zu erklären, dass Ahitofel den Sieg Davids vorhersieht und dessen möglicher Rache an seiner Person zuvorkommen will.[20] Es ist die identitätsstiftende Verbindung zwischen dem Ratgeber Ahitofel und seinem Ratschlag, die in der Nichtbefolgung durch Abschalom, ja wohl schon in dessen Hinwendung zu Huschai als Berater aufgebrochen und schließlich zerbrochen wird.

Die außergewöhnliche Kompetenz Ahitofels wird auch in einem Erzählerkommentar festgestellt: Ahitofels Ratschlag sei zu jener Zeit vergleichbar gewesen mit dem Vorgehen, ein Wort Gottes einzuholen (16,23), und zwar sowohl für Abschalom als auch für David. Dieser Kommentar steht an erzählerisch bedeutsamer Stelle zwischen dem ersten und dem zweiten Ratschlag Ahitofels. „In jenen Tagen" signalisiert einen Abstand zu den erzählten Ereignissen, von denen sich die Phrase zeitlich absetzt, aber auch eine Hinwendung des Erzählers zum Publikum, das durch einen solchen Kommentar implizit ins Blickfeld kommt. Ein solcher Erzählerkommentar hat hohe Autorität, narratologisch könnte man diesen mit einem Wort Gottes vergleichen: Dieses Urteil über Ahitofel ist unumstößlich gültig.[21]

In der Hochschätzung Ahitofels als Ratgeber sind sich beide Konfliktparteien einig, sie wird von David und Abschalom geteilt. Der Rat Ahitofels wird nicht direkt, sondern über einen syntaktischen Umweg mit dem Wort Gottes verglichen: „wie wenn (כאשר) einer das Wort Gottes einholt" (16,23). Die Konstruktion שׁאל mit ב weist in die Richtung der Orakeltechnik, also eines Versuchs, sich direkt des Wortes Gottes zu versichern. Wer holt Gottes Wort ein? Der Text ist hier doppeldeutig: Das letzte Subjekt, auf das sich der Rela-

[19] Stoebe 1994, 389f.

[20] Bar-Efrat 2009, 180.

[21] Gegen Polzin 1993, 173. Er sieht im Hinweis „für David und für Abschalom" eine Distanzierung des Erzählers und also einen Ausdruck der Diskrepanz zwischen Erzählerwertung und Personenwertung. Dem kann ich nicht folgen. Das würde der Phrase „in jenen Tagen" und ihrer Funktion als Signal eines Erzählerkommentars widersprechen.

tivsatz beziehen kann, ist Ahitofel. Er wäre es demnach, der das Wort Gottes einholt. Das Qere fügt mit איש eine Präzisierung ein: jemand holt das Wort Gottes ein.[22] Diese Präzisierung wird von der antiochenischen Fassung der Septuaginta zur Stelle übernommen (τις).[23]

Wo liegt der Vergleichspunkt zwischen dem Ratschlag Ahitofels und dem Einholen eines Gottesworts? M.E. kann dieser nicht auf der inhaltlichen Ebene gesucht werden, etwa in dem Sinn, dass diese Aussage rückwirkend eine Bestätigung gäbe, dass Abschaloms Handeln an den Nebenfrauen seines Vaters dem Willen Gottes entspräche.[24] Es geht darum, die Verbindlichkeit eines Ratschlags von Ahitofel deutlich zu machen. An einen solchen Ratschlag hält man sich als politischer Entscheidungsträger – ob David oder Abschalom. Dieses Urteil gilt im Blick zurück und auch nach vorne, für den ersten wie den zweiten Plan Ahitofels (s.u.).

4 Ratschlag und Weisheit

Wir kommen unweigerlich zur Frage, inwieweit die Begriffe um die Wurzel יעץ in das Wortfeld der Weisheit gehören und inwieweit Ratgeben mit Weisheit zusammenhängt, der Ratgeber, die Ratgeberin zugleich ein Weiser ist. Wenn ein Zusammenhang zwischen Rat und Weisheit besteht, dann ist die Erzählung von den beiden konkurrierenden Ratschlägen zumindest motivlich in den weisheitlichen Zusammenhang einzubinden.[25] Es ginge dann nicht nur um das Planen und Raten, sondern eben auch um die Weisheit selbst, die als Thema im Hintergrund präsent wäre.

„[T]his story not only wrestles with the nature of proper advice giving but also questions the nature of wisdom, divine will, and human volition."[26]

Ganz selbstverständlich gehen viele AutorInnen von einer Verbindung zwischen Weisheit und Ratschlag entweder grundsätzlicher Art[27] oder konkret bezogen auf diesen Textbereich[28] aus. Im Rahmen eines traditionsgeschichtli-

[22] Grossmann 2007, 561f.

[23] Kim 2009, 236, beurteilt mit Verweis auf Wellhausen das Qere des MT und den Ant als sekundär.

[24] Grossmann 2007, 561 im Anschluss an Brueggemann 1990, 310.

[25] Ich mache hier keine traditionsgeschichtliche Aussage, da eine solche nur in Zusammenhang mit einer größeren literargeschichtlichen Konzeption getroffen werden kann, die den Rahmen dieses Artikels sprengt.

[26] Park 2009, 454 zu 2Sam 17,1–23.

[27] Fox 1993, 160–165.

[28] Ku 2009, passim.

chen Ansatzes[29] wird diese Beziehung naturgemäß anders beschrieben werden als mit einem eher literarisch-thematischen Interesse.[30]

Dagegen lehnt Ruppert die geläufige Zuordnung des Ratschlags zur Weisheitsterminologie ab und argumentiert zum einen mit der Wortstatistik, die gerade in der Weisheitsliteratur keine Häufung des Begriffs *Plan* bzw. *Rat* zeigt. Zum anderen löst er das Weisheitliche vom Politischen und erst recht vom Militärischen ab.[31] M.E. ist diese Trennung nicht weiterführend. Wenn man die Belege von חכמה/חכם aus den Davidserzählungen in die Überlegungen mit einbezieht, dann liegt es doch eher nahe, den „Begriffsraum" (Gerhard von Rad) von den in den Texten entwickelten narrativen und diskursiven Funktionen her zu bestimmen. In Bezug auf das Wortfeld Weisheit ist die synthetische – und eben nicht begriffsanalytisch definitorische – Qualität der hebräischen Sprache zu berücksichtigen, wie sie Gerhard von Rad in Bezug auf Spr 1,1–5 beschrieben hat:

> „Was bedeuten die vielen Einzelbegriffe? In welchem Sinn sind sie einander zugeordnet, in welchem voneinander abgegrenzt? […] Wahrscheinlich soll hier ein umfassender Begriff, für den kein handliches Wort mehr zur Verfügung steht, dadurch vor dem Leser aufgebaut werden, daß gewissermaßen in seinen Raum eine Anzahl bekannter Begriffe hineingestellt werden, so daß durch diese Häufung die gewünschte Ausdehnung des Begriffsraumes erreicht wird." [32]

In den erzählenden Texten kommt zur diskursiven Annäherung an den Begriff noch die narrative, das heißt handlungs- und rollenorientierte. Die Begriffe werden gefüllt durch die Handlungsrollen der erzählten Personen, die mit ihnen in Zusammenhang gebracht werden. In den Davidserzählungen sind das Jonadab in 2Sam 13, die Frau von Tekoa in 2Sam 14, Ahitofel und Huschai in 2Sam 15–17, die Frau von Abel-Bet-Maacha in 2Sam 20 und Natan in

[29] Whybray 1968, 56–95.

[30] Park 2009, 455 Anm. 8: „I am not arguing for the inclusion of 2Sam 17:1–23 in the wisdom genre, nor am I stating that there is conclusive evidence of direct sapiential influence. My argument is rather simple: while this narrative might not be part of wisdom literature, its central theme concerns wisdom."

[31] Ruppert, 1982, passim nimmt die Spannung zwischen dem weisheitlichen und dem politischen Feld wahr und löst diese auf, indem er die angesprochenen Kreise ebenso wie die Trägergruppen voneinander sondert. Er stellt die geläufige These in Frage, dass die Wurzel in den Kontext der Weisheit gehört. Stattdessen sieht er die politischen Beamten zwar durch die Weisheitsschulen gegangen, trennt sie aber von den „Weisen". Für Jer 18,18 interpretiert er den Begriff des Weisen sogar als hyperbolische Bezeichnung für die Hofbeamten, aber eben nicht als Weisen im eigentlichen Sinn.

[32] von Rad 1992, 26. Auch wenn sich von Rad hier auf Weisheitsliteratur im engeren und in seinen weiteren Überlegungen zu dieser Eigenart des Hebräischen vor allem auf die Poesie bezieht (von Rad 1992, 43), so kann m.E. dennoch die Vorstellung von einem so beschriebenen Begriffsraum für das Wortfeld Weisheit auch in der erzählenden Literatur gelten.

1Kön 1. Alle genannten Personen entwickeln einen Plan und teilen diesen den EntscheidungsträgerInnen mit. Nur in Bezug auf Ahitofel, Huschai und Natan werden die Begriffe יעץ/יועץ/עצה verwendet. Jonadab, die Frau von Tekoa und die Frau von Abel-Bet-Maacha werden mit dem Begriff חכם in Verbindung gebracht. Die Verteilung der Geschlechter, die überproportional starke Zuordnung von Frauen zum Weisheitsbegriff ist immer wieder thematisiert und vor allem in einen Zusammenhang mit der Entwicklung der personifizierten Chokmah gestellt worden.[33] Hier interessiert ein weiterer, nicht weniger auffälliger Zug der „Weisheit“ und des „Ratschlags“: seine ambivalente Gestalt. Die Ambivalenz zeigt sich in dreierlei Hinsicht:

1. Die Ratschläge können befolgt oder auch nicht befolgt werden.
2. Die Ratschläge können zum Erfolg oder zum Misserfolg führen.
3. Die Ratschläge können zum Erfolg führen, das für den Handlungsträger erfolgreiche Verhalten ist aber im Rahmen der Ethik Israels völlig inakzeptabel.

Das Nichtbefolgen eines Ratschlags ist für die Erzählung um Ahitofel und Huschai ebenso signifikant wie für die vergleichbare Erzählung 1Kön 12 um die Fehlentscheidung von Rehabeam. Hier wird noch einmal der Unterschied in den Handlungsrollen deutlich: Diejenigen, die die Pläne entwerfen, sind nicht die Entscheidungsträger.

In allen Fällen sind Erfolg und Misserfolg eine Frage der Perspektive. Für die im Auftrag von Joab handelnde Frau aus Tekoa ist es ein Erfolg, David davon zu überzeugen, seinen Sohn Abschalom aus dem Exil zurückzuholen. Langfristig steht aber Abschaloms Rückkehr für David unter keinem guten Stern. Abschalom entscheidet sich für einen der beiden ihm vorliegenden Pläne. Für ihn selbst wirkt sich diese Entscheidung negativ aus; David aber gelangt wieder nach Jerusalem zurück und damit zur Macht.

Die Diskrepanz zwischen dem Rat des weisen Menschen und der Ethik Israels wird besonders in 2Sam 13 deutlich. Jonadab, der als איש חכם מאד eingeführt wird, formuliert eine Möglichkeit, wie Amnon entgegen allen Hindernissen seine Schwester Tamar zu sich holen und mit ihr alleine sein kann. Der Ratschlag selbst ist schon ambivalent in seinem Umgang mit der Wahrheit (dem Ergehen Amnons) und in seiner Funktionalisierung des Königs. Die Konsequenzen, die die Umsetzung dieses Plans mit sich bringt, sind aber desaströs: Sie zerstören das Leben Tamars und darin widersprechen sie dem Ethos Israels. Aber auch die Ratschläge in 2Sam 16–17 und erst recht der Ratschlag der Jungen in 1Kön 12 sind aus ethischer Perspektive fragwürdig.[34]

Die Ambivalenz der Weisheit gewinnt ihre besondere Brisanz darin, dass die Erzählung auf jenen König hinführt, der als der weiseste in die Geschichte eingeht. Salomos Bitte um ein hörendes Herz (1Kön 3,9) wird erfüllt (1Kön

[33] von Camp 1981, passim, war wohl die erste, die diesem Zusammenhang ausführlich nachgegangen ist. Siehe auch Schroer 1996; Baumann 1996; Fischer 2006 und Müllner 2006.
[34] Ku 2009, 12 zu 2Sam 16–17.

5,9–14), er wird es verstehen, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Salomos Weisheit wird aber nicht durch die Funktion des Ratgebens zum Ausdruck gebracht, sondern zeigt sich in der Fähigkeit zu richten und zu lenken.[35] Die Erzählung unterscheidet terminologisch genau zwischen Ratgebern und Entscheidungsträgern.[36] In Bezug auf Salomo ist nicht vom Ratschlag die Rede, weil er als König Entscheidungsträger ist. Die Kompetenz, die er erbittet, ist die Unterscheidung zwischen Gut und Böse (1Kön 3,9). Das ist eine Grundfähigkeit, um ein Volk angemessen zu regieren. Es ist diese Fähigkeit, die es erlaubt, in Anbetracht divergierender Ratschläge eine angemessene und politisch kluge Entscheidung zu treffen. Die Einführung von Salomos Weisheit aber geschieht nicht durch die Stimme des Erzählers und nicht in Bezug auf die Klugheit politischer Lenkung, sondern sie wird im Mund Davids formuliert, blutige Gewalt ist ihr Ausdruck. David formuliert letzte Anweisungen (1Kön 2,5–9), gemäß denen weder Joab noch Schimi eines natürlichen Todes sterben sollen. Rhetorisch geschickt stützt er diese Anweisungen an Salomo mit dem Hinweis auf dessen Weisheit und insinuiert auf diese Weise, dass der Tod der beiden Salomos Willen entsprechen müsse, ein Zuwiderhandeln gegen dessen Weisheit spräche.

Den beiden jungen Königen Abschalom und Rehabeam (1Kön 12) fehlt die Fähigkeit, zwischen zwei Ratschlägen so zu unterscheiden, dass sie den für sich Erfolg versprechenden Ratschlag auswählen. Es ist also die Fähigkeit zur Unterscheidung von gut und schlecht, die diesen unerfahrenen – und von Gott nicht begünstigten – Machthabern nicht gegeben ist. Diese Kompetenz bräuchten sie aber im Umgang mit den Ratgebenden bei Hof.

5 Ahitofel und Huschai

Huschai und Ahitofel sind so untrennbar miteinander verbunden, wie die Chronik sie in einem Atemzug den einen als Berater, den anderen als Freund Davids nennt (1Chr 27,33). Sie gehören zusammen, weil beide ausschließlich in diesen drei Kapiteln (15–17) des zweiten Samuelbuchs auftreten[37] und weil sie einander als Antagonisten gegenüber stehen. Die Tragik Ahitofels wäre nicht verständlich ohne das Auftreten Huschais; dessen Platz in der Erzählung ist abhängig von der Bedeutsamkeit seines Gegenspielers. Huschai wird von David als Teil der „fünften Kolonne“[38] in Jerusalem zurück gelassen. Sein Verhalten soll Abschalom vorspiegeln, er würde wie Ahitofel, nun zur Seite

[35] Müllner 2006, 22–28.

[36] Für die Thronfolgeerzählung in ihrem klassischen Umfang (2Sam 10–20; 1Kön 1–2) stellt Ackerman 1990, 42 fest: „[…] the role of the king involves a keen discernment that helps him judge between good and evil.“

[37] In 1Kön 4,16 wird der Sohn Huschais genannt, Huschai selbst kommt aber als Handlungsträger nicht mehr vor.

[38] Siehe den Beitrag von Walter Dietrich in diesem Band.

des neuen Königs gehören. Allerdings steht Huschai in Wahrheit auf Davids Seite, was er rhetorisch brilliant verbirgt. „Hushai will not act like Ahitophel. He is the anti-Ahitophel."[39]

In Konkurrenz stehen die beiden Männer in ihrer Fähigkeit, die Situation zu deuten und mit ihren jeweiligen Plänen Einfluss auf die Entscheidung des neuen Machthabers zu nehmen. Huschais Ratschlag wird zwar insofern reüssieren als er es ist, den Abschalom ausführen lässt. Im Erfolg dieses Ratschlags liegt aber auch seine dramatische Doppelbödigkeit, weil es ein Plan ist, der Abschalom gezielt in die Irre führen soll und das auch tut. Ihre Gegnerschaft ebenso wenig wie ihren Kampfplatz suchen sich Ahitofel und Huschai selber aus. Sie werden von den ebenfalls antagonistisch einander gegenüber stehenden Machthabern David und Abschalom an ihre jeweiligen Plätze gestellt. Schließlich, so macht es die Erzählung explizit (17,14) und durch narrative Stilmittel klar, ist es Gott, dessen Plan sich im Verlauf der Erzählung erfüllt. Wie eine direkte Antwort des Erzählers auf Davids Bitte um die Vereitlung von Ahitofels Ratschlag (15,31) tritt Huschai auf die Bühne der erzählten Welt (15,32).[40] Das והנה lässt uns an der Perspektive Davids teilhaben. Die fast beiläufige Erwähnung von Davids Hinwendung zu Gott just in diesem Moment (auf das Stoßgebet in V. 31 folgt eine Proskynese in V. 32) verstärkt den Eindruck, Huschais Auftreten habe etwas mit Gottes Eingreifen zu tun. Der weitere Erzählverlauf wird das bestätigen. Einerseits ist es David, der Huschai selbst in die Rolle bringt, für ihn (לִי) den Ratschlag Ahitofels zunichte zu machen (15,34). Andererseits ist es Jhwh, der Davids Bitte erfüllt und dafür sorgt, dass der gute Ratschlag Ahitofels verworfen wird (17,14).

So wie Huschais erstes Auftreten vor David unmittelbar auf dessen Auseinandersetzung mit der Nachricht vom Lagerwechsel Ahitofels erfolgt (15,31f.), geht die Erinnerung an Ahitofels Beistand für Abschalom dem Auftreten Huschais vor dem neuen Machthaber voraus (16,15f.). Noch bevor Ahitofel und Huschai in einen Wettbewerb eintreten, werden sie also schon als Gegenspieler aufgebaut.

Die direkte Konfrontation findet dann nicht zwischen den beiden Personen, sondern zwischen ihren Ratschlägen statt. Nachdem Ahitofel bereits eingeführt (15,12) und auf der Ebene der Personenkommunikation (15,31.34) thematisiert worden ist, läuft nun die Handlung auf eine Konfrontation der Ratschläge von Ahitofel und Huschai zu. Mit 16,15 beginnt ein neuer Abschnitt: Abschalom und ganz Israel kommen nach Jerusalem: אחיתפל אתו

Fokkelman sieht den Wettbewerb der Ratgeber 16,15–17,14 chiastisch strukturiert:[41]

[39] Mann 2009, 323.

[40] Grossmann 2007, 560 im Anschluss an Fokkelman und Bar-Efrat; Siehe auch Gunn 1980, 111 und Mann 2009, 324 und den Beitrag von Walter Dietrich in diesem Band.

[41] Fokkelman 1981, 231.

A Absalom – Hushai: loyalty tested/feigned *vv. 16-19*
B Ahitophel's first counsel, concerning the concubines *vv. 20-22*

(aside: disclosure by the narrator, v.23)

B' Ahitophel's second counsel: plan of war *17:1-4*
A' Hushai – Absalom: alternative advocated/accepted *17:5-14b*

(aside: disclosure by the narrator, 17:14cd)

Besonders hervorgehoben sind in dieser Struktur die beiden Erzählerkommentare 16,23 und 17,14. Die Begegnungen zwischen Abschalom und Huschai rahmen das Geschehen. Die beiden Ratschläge Ahitofels bilden den inneren Zirkel. „The framing of B-B' by A-A' already reveals who will win."[42]

Ahitofel erteilt nicht einen, sondern zwei Ratschläge. Er wird von Abschalom explizit dazu aufgefordert, einen Ratschlag zu geben, „was wir tun sollen" (16,20). Irritierend ist, dass in der Redeeinleitung 16,20 zwar Abschalom Ahitofel anspricht, die Aufforderung, einen Rat zu erteilen aber im Plural formuliert ist.[43] Diese Diskrepanz kann literaturgeschichtlich aufgelöst werden, sie kann aber auch dahingehend interpretiert werden, dass der Plural sich auf die Anwesenheit Huschais im Hintergrund bezieht.[44]

Ahitofels erster Ratschlag zielt auf die Nebenfrauen Davids. Ahitofel rät dazu, dass Abschalom mit den Nebenfrauen seines Vaters, die jener zum Bewachen des Hauses zurückgelassen hat, sexuellen Verkehr hat. Dabei scheint nicht so sehr der Akt selbst als dessen Wirkung auf ganz Israel einerseits und David andererseits von Bedeutung zu sein. Ganz Israel soll davon hören, dass dieser Akt Abschalom und seinen Vater zutiefst entzweit hat. Die Formulierung באשׁ ni. verweist auf die Grundbedeutung des Wortes im Qal *stinken*. *„*Sich bei jemandem stinkend machen" kommt außer an dieser Stelle nur noch in 1Sam 13,4 und 2Sam 10,6 vor. In beiden Fällen handelt es sich um einen kriegerischen Kontext. Eine bereits angespannte Situation (zwischen Sauls Israel und den Philistern in 1Sam 13, zwischen David und den Ammonitern in 2Sam 10) wird durch einen Akt zur Eskalation gebracht. In beiden anderen Fällen sind Kriegshandlungen die Folge. Eine weitere Parallele zu 2Sam 17 ist in 1Sam 13, dass „ganz Israel" von der feindlichen Tat „hören" soll. Auch in 2Sam 17 geht es um die Eskalation in einer ganz konkreten Konfliktsituation.

Der sexuelle Akt, den Abschalom entsprechend dem Rat Ahitofels vollzieht, ist Ausdruck seines politischen Machtanspruchs. Dabei handelt es sich

[42] Fokkelman 1981, 204.
[43] Diese Unstimmigkeit haben auch beide Versionen der LXX-Überlieferung trotz unterschiedlicher Wortwahl im Verb.
[44] Grossmann 2007, 562, sieht die pluralische Formulierung als Anrede Ahitofels und Huschais. Huschai würde nicht antworten, da er Ahitofels Rat eben auch als Gottes Wort ansehe. Dass hier ein *national council* angesprochen sei (Fokkelman 1981, 334), halte ich für unwahrscheinlich.

nicht um ein Ritual, sondern um einen einmaligen Vorgang. Der Gesamtkontext der Davidserzählungen und der Stellenwert, den Sexualität in diesem Zusammenhang einnimmt, machen deutlich, dass sexuelle und politische Macht eng miteinander verbunden sind. Das entspricht der Familiarisierung und damit Sexualisierung der Herrschaftsform in der Dynastie.[45] Indem Abschalom den sexuellen Platz seines Vaters einnimmt, okkupiert er den politischen Raum. David hat die Nebenfrauen zum Bewachen des Hauses zurückgelassen und damit die Angreifbarkeit seiner gerade erst entstehenden Dynastie sichtbar gemacht. „Haus" steht metonymisch für die Familie, also im Fall Davids die Dynastie – jene Sozialform, die gerade in der Erzählung von der Dynastiegründung als besonders verletzlich dargestellt wird. Die Frauen, die zurückgelassen worden sind, „um das Haus zu bewachen" (15,16), werden als Einfallstor für Abschaloms Machtansprüche benutzt. Ahitofels Ratschlag zielt genau darauf, er greift sogar explizit auf die Motivation Davids zurück, die Frauen zum Bewachen des Hauses zurückgelassen zu haben (16,21).

Der erste Ratschlag Ahitofels wird unmittelbar ausgeführt. Die Verbindung von Abschaloms Vorgehen mit der Natansweissagung in 2Sam 12 liegt auf der Hand. Abschalom wendet sich gegen seinen Vater, und er tut dies auf jenem Feld, auf dem sich auch sein Vater schuldig gemacht hat, im Bereich von Sexualität und Macht. Die Korrespondenzen zu 2Sam 11–12 sind offenkundig: Das Dach des Palasts, der sexuelle Akt mit der Frau/den Frauen eines anderen Mannes, nicht zuletzt der Raum des „Hauses". Ahitofel betont, dass es sich um einen öffentlichen Akt handeln muss: Ganz Israel soll es hören. Auch das entspricht der Ankündigung Natans, dass Jhwh „vor ganz Israel und vor der Sonne", also im Licht der Öffentlichkeit Davids Frauen einem anderen geben wird.

Auf die Ausführung des Ratschlags folgt ein Erzählerkommentar, der die hohe Qualität und Verbindlichkeit der Ratschläge Ahitofels herausstellt. Dieser Erzählerkommentar steht an der Nahtstelle zwischen dem ersten und dem zweiten Ratschlag Ahitofels und verstärkt die Spannung zwischen der positiven Entscheidung Abschaloms im Hinblick auf den ersten und der negativen im Hinblick auf den zweiten Ratschlag. Wenn diese Beurteilung der Ratschläge Ahitofels gilt, dann ist Abschaloms Verhalten im ersten Fall verständlich, im zweiten Fall aber nicht. Nach menschlichem Ermessen hätte er sich weiter an Ahitofel halten müssen; nur das Eingreifen Gottes gibt für dieses nicht konforme Verhalten eine Erklärung.

Der Erzählerkommentar wiederum leitet direkt zur nächsten Rede Ahitofels über. Diese wird ganz gewöhnlich eingeleitet (17,1), die Doppelung der Ratschläge erfährt – trotz des ausführlichen narrativen und kommentierenden Intermezzos – keine weitere Entfaltung. In diesem zweiten Ratschlag setzt sich Ahitofel selbst als militärischer Befehlshaber ein. Die Qualität seines Ratschlags beruht auf der Geschwindigkeit, mit der er gemeinsam mit den um ihn versammelten 12000 Kämpfern den erschöpften David noch in derselben

[45] Müllner 1997, 119–142.

Nacht überwältigen will. Er geht davon aus, dass das Volk, das bei David ist, flieht, und dass er den König alleine erschlagen kann. Ziel des Plans ist es, das ganze Volk zu Abschalom zu bringen und schließlich Frieden herzustellen. In den Augen Abschaloms und in den Augen der Ältesten ist dieser Plan richtig. Dennoch verlangt Abschalom direkt im Anschluss daran auch Huschai zu sprechen. Das zweifache גם in V. 5 macht deutlich, dass Abschalom sich in seiner Aufforderung, Huschai zu holen, bereits auf den Plan Ahitofels bezieht. Huschai kommt, Abschalom stellt ihm den Rat Ahitofels vor und fordert ihn auf zu urteilen und gegebenenfalls eine Alternative vorzustellen.

Dieselbe Spannung, die bereits zu Beginn des Wettbewerbs der Ratgeber zu bemerken war, entsteht hier wieder: Wer ist anwesend? Wer ist angesprochen? War es in 16,20 die Diskrepanz zwischen singularisch formulierter Redeeinleitung und pluralischer Anrede, ist es hier eine inhaltliche Irritation. Abschalom befindet den Rat Ahitofels für gut, dennoch lässt er Huschai kommen und trägt auch ihm die Sache vor.

Huschai fällt ein scheinbar diplomatisches Urteil. Er stellt die Kompetenz Ahitofels nicht grundsätzlich in Frage, sondern beschränkt die Kritik auf die konkrete Situation: „dieses Mal" ist der Plan Ahitofels nicht gut. Das impliziert die Anerkennung Ahitofels als Ratgeber: Während die anderen Ratschläge gut waren, ist es „dieses Mal" anders.

Huschais Plan setzt – entgegen demjenigen Ahitofels – auf Zeit und Menge. „Ganz Israel von Dan bis Beerscheba, wie Sand am Meer" (17,11) sollen Abschalom zur Verfügung stehen. Während Ahitofel Davids der Flucht geschuldete Erschöpfung hervorgehoben hat, zeichnet Huschai den König und seine Krieger mit elaborierter Metaphorik als erfahrene und nahezu unbezwingbare Kämpfer. Offen gelegtes Ziel ist selbstverständlich auch hier die Vernichtung von Davids Streitmacht. Nun urteilen nicht mehr Abschalom und die Ältesten, sondern Abschalom und „ganz Israel": Der Rat Huschais sei besser als derjenige Ahitofels.

Noch bevor der Gang der Geschichte dieses Urteil als Irrtum entlarvt, eröffnet die Erzählstimme eine ganz andere Perspektive auf die beiden Ratschläge (17,14): Demnach sei derjenige Ahitofels der gute, derjenige Huschais der schlechte Rat. Das Fehlurteil von Abschalom und ganz Israel wird dem Wirken Jhwhs zugeschrieben. Der Erzähler zeigt sich als einer, der Einblick in Gottes Lenkungswillen hat, und auf der Basis dieser Kompetenz die Geschichte zu deuten versteht. Geprägt von einem Urteil über die beiden Ratschläge, das mit höchster narrativer Autorität getroffen wird, verfolgen Leser und Leserin das weitere Geschehen. Sie wissen, dass sich diese militärische Entscheidung Abschaloms auf der Basis von Huschais Ratschlag nur zu seinen Ungunsten auswirken kann.

Huschais und Ahitofels Ratschlag unterscheiden sich aber nicht nur inhaltlich, sondern auch stilistisch und rhetorisch. Huschais Ratschlag ist weitaus poetischer und diffiziler gestaltet. Lässt man Gottes Eingreifen (17,14) außer Acht, so ist die rhetorische Überlegenheit von Huschais Rede ein Grund für deren Bevorzugung:

„Hushai's counsel was more persuasive because of he association between form and content, between heightened speech and the semblance of wisdom. Hushai's counsel, though ultimately harmful to Absalom, sounded wiser than Ahitophel's truly wise advice because it was put into a 'wise' form.“[46]

In beiden Fällen entsprechen einander Form und Inhalt, was das Tempo betrifft: Ahitofels kurzer und rüder Plan verlangt sofortiges Handeln, Huschais elaborierte Rede will Entschleunigung herbeiführen.[47] Dabei verwendet Huschais Rede ausgefeilte Metaphern, um Davids Stärke zu beschreiben, wohingegen Ahitofels Rede sich gänzlich des Einsatzes von bildhafter Sprache enthält. Auch die Vernichtung Davids und seiner Gefolgschaft wird von Huschai so poetisch dargestellt, dass sie ihren Schrecken zu verlieren scheint.

Zur bildhaften Sprache kommt, dass Huschai seinen Zuhörer Abschalom in zweierlei Hinsicht rhetorisch einbindet: inhaltlich und syntaktisch. Ahitofel stellt ausschließlich sich selbst als Bezwinger Davids dar, Abschalom kommt erst wieder ins Spiel, wenn Ahitofel das Volk zu ihm zurückführt – und auch da bleibt er ohne Handlungsraum. Im Gegensatz dazu lässt Huschai das ganze Heer um Abschalom versammeln (17,11), betont die Beteiligung Abschaloms am Kampf und spricht in Bezug auf die Kampfhandlungen von „wir“. Syntaktisch stellt sich Huschai ganz auf Abschalom ein. Ahitofel nennt David bei seinem Namen und bezeichnet ihn ausgerechnet im Kontext seiner Tötungsabsicht als „der König“ (hier werden Erinnerungen wach an Davids eigenes Urteil über jenen Mann, der den Gesalbten Jhwhs umgebracht hat, siehe 2Sam 1,13–16). Huschai dagegen beginnt seine Rede mit einem emphatischen Du (אתה). Darauf hebt er zunächst einmal die Kompetenz des Angesprochenen hervor: „Du kennst“, und zwar: „deinen Vater“. Mit dieser Bezeichnung Davids bleibt Abschalom das Empathiezentrum der Rede; die Benennung Davids wird von Abschalom her gedacht. Das bleibt bis zum Ende der Rede so. David wird entweder als „dein Vater“ bezeichnet oder mit einem Personalpronomen, wo er nicht implizites Verbalsubjekt ist. Dass sich Huschai hier in der Benennung Davids ganz auf sein Gegenüber einstellt, zeigt die Rede an Zadok und Abjatar, wo er David mit dessen Namen und als König bezeichnet.

Huschai hat einiges aufzubieten, um die a priori Ahitofel entgegengebrachte Hochschätzung auszugleichen. Er tut dies vor allem durch seine Sprache. Diese Erzählung lässt auf diese Weise Sprache selbst zum Thema werden.

Sie zeigt die Macht der Sprache,[48] die in der Verführungskraft guter Rhetorik liegt. Sprache ebenso wie Weisheit erweisen sich in den Davidserzählungen als ambivalent, als fragwürdig und für die Hörer als ungewiss.[49]

[46] Park 2009, 455.
[47] Park 2009, 458.
[48] Mann 2009, 334, zu 2Sam 15,23–16,14.
[49] Vgl. Ku 2009, passim, der allerdings weniger mit dem Begriff der Ambivalenz als mit dem der Ironie arbeitet.

6 Gut, Böse und das Wirken Gottes

Von den – kanonisch gelesen – ersten Texten der Genesis an gibt es eine enge Verbindung von Weisheit und der Fähigkeit, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Salomos Gebet um Weisheit (1Kön 3) fokussiert ganz auf diese Kompetenz, die schon in der Alltagsgestaltung unabdingbar ist, für einen Herrscher und sein Volk aber noch einmal eine besondere Rolle spielt. Diese Fähigkeit ist so zentral, dass Menschsein ohne sie gar nicht gedacht werden kann. Sie liegt jeder Ethik zugrunde und ist für den Alltag jedes erwachsenen Menschen unabdingbar. „[Z]wischen lebensförderlich und lebensabträglich" entscheiden zu können, wie es Konrad SCHMID im Anschluss an Julius WELLHAUSEN umschreibt,[50] gehört zum menschlichen Leben dazu. In dieser Fähigkeit liegt allerdings eine Ambivalenz, weil sie eben auch das Potential zum negativen Handeln in sich trägt.[51]

Während in der Weisheitsliteratur ein Zusammenhang hergestellt wird zwischen der Weisheit und der Ausrichtung des weisen Menschen auf Gott, bringen die erzählenden Texte Gott eher im Hinblick auf sein Wirken ins Spiel. Man kann von einem Prinzip doppelter Kausalität[52] sprechen, das immer wieder in den (Geschichts-)Erzählungen der hebräischen Bibel zu beobachten ist, das aber in den Erzählkorpora auf unterschiedliche Weise realisiert wird. Menschliches und göttliches Handeln sind so ineinander verschränkt, dass beide in dieselbe Richtung weisen, sie aber nicht voneinander abzulösen sind. Die Niederlage Abschaloms beruht auf der militärisch falschen Entscheidung für den Rat Huschais, die er gemeinsam mit allen Männern Israel trifft. Unmittelbar darauf wird dieses Handeln aber schon theologisch so gedeutet, dass klar wird, wer diese Ereignisse lenkt: Jhwh (2Sam 17,14).

2Sam 17,14b ist eine der drei theologischen Deutestellen, die Gerhard VON RAD in der ansonsten mit dem Wirken Gottes eher zurückhaltenden „Thronfolgeerzählung" ausmacht.[53] Sie ist syntaktisch vorzeitig formuliert *(x-qatal)* und macht so deutlich, dass Jhwhs Handeln vor dem und damit kausal zu dem erzählten Ereignis liegt. Jhwh als Haupthandlungsträger ist durch die Inversion besonders hervorgehoben.

Das Verb, dessen Subjekt Jhwh ist, צוה pi., weist darauf hin, bei wem die Lenkung des Geschehens liegt. Wie in 2Sam 14,8 (dort mit dem Subjekt David) ist צוה pi. ohne direktes Objekt konstruiert und meint *lenken* oder *fügen.* In 2Sam 17,14b ist es die Entscheidung gegen den Rat Ahitofels und für den Rat Huschais, die Gott herbeiführt. Sein Wirken ist nicht offenkundig, das ganze Geschehen kann auch rein innerweltlich erklärt werden. Die Ent-

[50] SCHMID 2002, 28.

[51] Für SCHMID 2002, 32–35, ist nicht erst die erlangte Fähigkeit der Unterscheidung ambivalent, sondern bereits „der Urzustand selbst" [32] und auch der „sogenannte Fall, der [...] von der einen Ambivalenz in die andere" führt.

[52] GROSSMANN 2007, passim.

[53] Die anderen beiden sind 2Sam 11,27 und 12,24. VON RAD 1965, 182–185.

scheidung gegen den eigentlich guten Ratschlag könnte auch auf die Unerfahrenheit Abschaloms zurückgeführt werden – die Ersetzung von „alle Ältesten Israels" (17,4) durch „alle Männer Israels" (17,14) an der Seite Abschaloms könnte in diese Richtung weisen. Auch die unterschiedliche stilistische und rhetorische Ausfaltung der beiden Reden (s.o.) bietet einen Anhaltspunkt. Das Eingreifen Gottes erklärt also nichts, was nicht auch auf anderer Ebene verständlich würde. Es macht aber deutlich, dass das Geschehen in einem größeren geschichtstheologischen Zusammenhang zu sehen ist und dass göttliches und menschliches Handeln in komplexer Verwobenheit dargestellt werden.

„Absalom adopted the counsel that sounded the wisest. However, because God had ordained Absalom's fall and made Hushai's 'unwise' counsel sound wiser, Absalom, by following what initially appeared and sounded wise, was really acting unwisely. What sounded wisest was not wise for Absalom and yet was wise from the viewpoint of the deity, who had predetermined Absalom's fall. […] It is through these complexities that the narrative is able to leave room for both God and Absalom to work together to bring about Absalom's downfall."[54]

17,14 steht in enger Verbindung zu 15,31.34. Eine Erfüllung von Davids Stoßgebet, Jhwh möge den Ratschlag Ahitofels zur Torheit werden lassen (סכל pi. in 15,31), deutet sich ja bereits unmittelbar in 15,32 mit dem Auftreten Huschais an. In 15,34 legt David Huschai jenes Wort in den Mund, mit denen er den Rat Ahitofels zunichte machen wird (פרר hi.). Nicht Huschai, sondern Gott wird es sein, der dafür sorgt, dass der Plan Ahitofels zunichte gemacht wird (פרר hi. ebenfalls in 17,14).

Gott bringt das Böse über Abschalom. Das ist das Gegenteil dessen, was David befürchtet (15,14) und was Schimi vorhergesagt hatte.[55]

Sowohl Amnon als auch Abschalom fehlt die herrscherliche Weisheit, die sich darin äußert, zwischen Gut und Böse unterscheiden zu können. Im Fall Abschaloms liegt das daran, dass Gott die Grundlagen einer solchen Entscheidung verwirrt. Der eigentlich gute Rat wird auf eine Weise präsentiert, die ihn gegenüber dem eigentlich schlechten Rat abfallen lässt. Abschaloms Herz ist kein hörendes; er hat nicht die Weisheit, die später Salomo zugesprochen werden kann.

Ratschlag und Weisheit zeigen sich in den Davidserzählungen beide als ambivalent. Der Ratschlag ist es, weil er für die Entscheidung offen ist, die der Machthaber noch zu treffen hat. Der Plan ist nicht in jedem Fall der richtige Plan. Zwischen dem guten und dem schlechten Plan zu unterscheiden ist die Kompetenz des Herrschers. Dazu braucht er Weisheit. Allerdings wird auch diese ambivalent dargestellt. Äußert sie sich nur in der Fähigkeit zum Ratschlag (Jonadab in 2Sam 13), so braucht sie den Menschen, der angemessen für oder gegen den Rat entscheidet. Besteht sie aber in der Fähigkeit, zwi-

[54] Park 2009, 465f.
[55] Fokkelman 1981, 205.

schen Gut und Böse zu unterscheiden, wie sie der Herrscher haben muss, so bedarf es einer Anbindung der Weisheit an Gott.

7 Abschalom, Rehabeam und die schlechten Ratschläge

Wer nach dem Begriff עצה in den erzählenden Texten des Ersten Testaments sucht, stößt bei einem ersten Blick in die Konkordanz auf ein Häufung in zwei Erzählungen: 2Sam 17 und 1Kön 12. Beim näheren Hinsehen vertieft sich der Eindruck, dass diese beiden Erzählungen mehr miteinander verbindet als ein Stichwort.

2Sam 17 und 1Kön 12 teilen miteinander übergreifende Themen und Motive. Diese sind ineinander verflochten und lassen sich unter dem Antagonismus Jugend versus Alter zusammenfassen. In beiden Texten geht es um Planung und Ratschlag in einer politisch brisanten Situation. In beiden Fällen wird nicht nur ein Plan ausgebreitet, sondern werden jeweils zwei einander widersprechende Ratschläge den Herrschern zur Entscheidung vorgelegt. Sowohl Abschalom als auch Rehabeam entscheiden sich für den falschen Plan; dessen Ausführung kostet den einen das Leben, den anderen das Königreich. Politisch und militärisch verlieren sowohl Abschalom als auch Rehabeam, weil sie sich an den falschen Ratgebern orientieren.

In beiden Erzählungen geht es um einen Generationenwechsel,[56] die Übergangszeit zwischen zwei Herrschern und das in der brisanten Situation der Dynastiegründung. Während Abschaloms Aufstand ist David zwar noch am Leben, sein Sohn will allerdings schon jetzt an die Macht. Rehabeam beerbt seinen Vater Salomo. Das Thema von 1Kön 12 ist nicht die Auseinandersetzung zwischen Vater und Sohn, sondern die Frage, ob Rehabeam es schafft, wirklich in die Fußstapfen seines Vaters zu treten und dessen Machtfülle zu erhalten oder gar zu erweitern. Der Vater-Sohn-Konflikt liegt also nicht an der Oberfläche einer ausgespielten Auseinandersetzung (wie bei Abschalom und David), sondern in der Konkurrenz des Sohnes mit dem toten Vater. Die Konkurrenz wird nicht persönlich ausagiert, das ist nach dem Tod des Vaters auch nicht mehr möglich, sondern sie wird im politischen Machtfeld ausgehandelt unter Beteiligung von „ganz Israel". Salomo ist, obwohl schon tot, in der ganzen Erzählung präsent. Auf ihn bezieht sich die Erzählstimme, um die Abwesenheit Jerobeams zu erklären (1Kön 12,2), sein politisches Handeln thematisieren aber auch die Abgesandten von ganz Israel. Sie vergleichen Rehabeams zukünftiges Handeln mit dem seines Vaters und fordern Erleichterung hinsichtlich des Frondienstes.

Rehabeam holt zwei Ratschläge ein – auch darin gleicht er Abschalom. Anders als in 2Sam 17 sind aber in 1Kön 12 nicht Einzelgestalten als Ratgeber tätig, sondern zwei Gruppen. Diese werden einander ebenso antagonistisch gegenüber gestellt wie in 2Sam 17 die Einzelpersonen Ahitofel und

[56] Siehe zu dieser Thematik Köhlmoos 2007, passim.

Huschai. Es sind einerseits die Alten als Ratgeber, und zwar jene Alten, die schon Rehabeams Vater Salomo zur Seite gestanden hatten (12,6). Ihnen gegenüber steht die Gruppe der Jungen. Eine Erzählerwertung oder gar die Stimme Gottes ist in diesem Fall nicht nötig. Wer mit der Weisheit Israels vertraut ist, weiß die „Alten" gegenüber den Jungen einzuschätzen. Dazu werden die Jungen auch noch als הילדים, als „die Kinder" bezeichnet. Ihre Verbindung zu Rehabeam besteht darin, dass sie mit ihm groß geworden sind. Nicht groß genug allerdings, als dass der Erzähler sie nicht mit diesem hier abwertend gebrauchten Begriff bezeichnen könnte.

„Man darf sich hier keine Jugendlichen vorstellen. Vielmehr wird in diesem Begriff bereits das Urteil gesprochen. […] Von ihnen ist nichts zu erwarten. Für den Text entscheidend ist, dass Rehabeam selbst zu den *Jᵉlādīm* gezählt wird. Sie sind nicht nur seine Jugendclique, sondern Rehabeam identifiziert sich mit ihnen: ‚Was sollen wir dem Volk antworten?'"[57]

Der Antagonismus zwischen alten und jungen Ratgebern spiegelt das Thema des Generationenwechsels. Wie in 2Sam 17, so wird auch hier der gute Ratschlag zuerst gegeben. Rehabeam soll den Bitten der Gesandten nachgeben und die Lasten erleichtern. Rehabeam aber verwirft den Rat der Alten. Auch in 2Sam 17 sind die Alten im Kontext des „guten" Rats präsent; sie (genauer: die Alten Israels) sind es, die gemeinsam mit Abschalom den Rat Ahitofels für richtig befinden. Hier sind es die Alten, die den Ratschlag erteilen. In 2Sam 17,14 entscheidet sich Abschalom für den falschen Rat. An seiner Seite sind dann nicht mehr die Alten Israels, sondern „ganz Israel" (כל־איש ישראל). In beiden Fällen sind also die Alten mit dem guten Rat verbunden, einmal als Ratgeber, das zweite Mal an der Seite des Entscheidungsträgers.[58]

In beiden Erzählungen machen die Reden den Vater des jungen Machthabers zum Thema. „Dein Vater", also David, wird in der Rede Huschais als starker und mächtiger Krieger dargestellt. „Dein Vater", genauer das Verhalten Salomos im Vergleich mit dem zu erwartenden Verhalten Rehabeams, ist das Thema der Rede der israelitischen Gesandtschaft.

Der Ratschlag der Jungen steht demjenigen der Alten diametral gegenüber. Sie setzen auf die Gesten der Macht. Und auch hier lässt sich eine Parallele zur Abschalomerzählung aufzeigen. In beiden Fällen wird die Konkurrenz um die politische Macht, wie sie zwischen Vater und Sohn ausagiert wird, sexualisiert. Ist es in 2Sam 17 der sexuelle Akt Abschaloms mit den Nebenfrauen seines Vaters, so ist es in 1Kön 12 der protzige Ausspruch, den die Jungen Rehabeam in den Mund legen: „Mein Kleiner ist dicker als die Lenden meines Vaters." [59] Rehabeam wird diesen Satz übrigens nicht übernehmen, sondern

[57] Köhlmoos 2007, 26f.

[58] Zur Verbindung von Alter und Weisheit siehe Liess 2009, passim.

[59] Damit ist entweder der Finger oder der Penis gemeint. Auch LXX übersetzt an der Stelle unbestimmt mit „Kleiner". Siehe auch die Anmerkung zur LXX deutsch an der

sich in seiner Rede an Jerobeam und das Volk ganz auf die Verschärfung seiner Maßnahmen konzentrieren.

In beiden Fällen ist es schließlich Gott, der die jungen Machthaber zur falschen Entscheidung bringt. Gott lässt Abschalom den eigentlich guten Ratschlag Ahitofels verwerfen und den für ihn letztlich tödlichen Rat Huschais annehmen. In 1Kön 12,15 steht das Eingreifen Gottes in Zusammenhang mit einer Prophetie, die in 1Kön 11,29–37 erzählt wird.

Ahitofel gerät mit seiner Kompetenz des Ratschlagens in das Spannungsfeld eines anstehenden Generationenwechsel innerhalb des Herrscherhauses, in dessen Kontext noch ganz andere Motive handlungsleitend werden als das politische Kalkül. Ahitofels Scheitern bringt eine Schwäche an die Oberfläche, die in der Position der Ratgebenden selber liegt: Auch wenn ihre Analysen brilliant sind und ihr Vorschläge weiterführend wären, so tragen doch andere die Entscheidungskompetenz. Ahitofel ist in diesem Feld als tragische Gestalt gezeichnet. Sein Ratschlag wird zurückgewiesen und und wirft in seinem Scheitern ein fahles Licht auf diese Grundkompetenz der Weisheit selbst.

Bibliographie

Ackerman, James, 1990, Knowing Good and Evil: A Literary Analysis of the Court History in 2Samuel 9–20 and 1 Kings 1–2: JBL 109, 41–64.

Bar-Efrat, Shimon, 2009, Das Zweite Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar (BWANT 181).

Baumann, Gerlinde, 1996, Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1–9. Traditionsgeschichtliche und theologische Studien (FAT 16).

Bodner, Keith, 2008, David Observed: A King in the Eyes of His Court, Sheffield.

Brueggemann, Walter, 1990, First and Second Samuel (Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching).

Camp, Claudia von, 1981, The Wise Women of 2Samuel: A Role Model for Women in Early Israel?: CBQ 48/524, 14–29.

Dietrich, Walter / Lüscher, Kurt / Müller, Christoph, 2009, Ambivalenzen erkennen, aushalten und gestalten. Eine neue interdisziplinäre Perspektive für theologisches und kirchliches Arbeiten, Zürich.

Fischer, Irmtraud, 2006, Gotteslehrerinnen. Weise Frauen und Frau Weisheit im Alten Testament, Stuttgart.

Fokkelman, Jan Peter, 1981, Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A full Interpretation based on stylistic and structural analyses. Volume I: King David (II Sam. 9–20 & I Kings 1–2) (SSN 20).

Fox, Michael V., 1993, Words for Wisdom, ZAH 6, 149–169.

Stelle. Köhlmoos 2007, 27 sieht mit diesem Satz „ganz konkret die Potenz Salomos“ abgewertet.

GROSSMANN, Jonathan (2007): The Design of the Dual Causality Principle in the Narrative of Absalom's Rebellion: Bib. 88, 558–566.

GUNN, David M., 1980, From Jerusalem to the Jordan and Back: Symmetry in 2Samuel XV–XX: VT 30, 109–113.

KIM, Jong-Hoon, 2009, Die hebräischen und griechischen Textformen der Samuel- und Königebücher. Studien zur Textgeschichte ausgehend von 2Sam 15,1–19,9 (BZAW 394).

KÖHLMOOS, Melanie, 2007, „Eine Generation vergeht, die andere kommt" (Koh 1,4): Christiane Burbach / Friedrich Heckmann (Hg.), Generationenfragen. Theologische Perspektiven zur Gesellschaft des 21. Jahrhunderts, Göttingen, 23–37.

KU, Cha-Yong, 2009, Weisheit in der Thronfolgegeschichte Davids. Eine literarkritische und literaturwissenschaftliche Untersuchung der Weisheitsdarstellung unter besonderer Berücksichtigung ihrer Ironisierung, Kamen (Kleine Arbeiten zum Alten und Neuen Testament 9).

LIESS, Kathrin, 2009, „Der Glanz der Alten ist ihr graues Haar" (Spr 20,29). Alter und Weisheit in der alttestamentlichen und apokryphen Weisheitsliteratur: Bernd Janowski / Kathrin Liess (Hg.): Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie, Freiburg i.Br. (Herders biblische Studien 59), 453–484.

MANN, Steven T., 2009, You're Fired. An Application of Speech-Act Theory to 2Samuel 15.23–16.14: JSOT 33, 315–334.

MÜLLNER, Ilse, 1997, Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon (2Sam 13,1–22), Freiburg i. Br. (Herders biblische Studien 13).

MÜLLNER, Ilse, 2006, Das hörende Herz. Weisheit in der hebräischen Bibel. Stuttgart.

PARK, Song-Mi Suzie, 2009, The Frustration of Wisdom: Wisdom, Counsel, and Divine Will in 2Samuel 17:1–23: JBL 128, 453–467.

POLZIN, Robert, 1993, David and the Deuteronomist. 2Samuel, Bloomington, IN (A Literary Study of the Deuteronomic History 3).

RAD, Gerhard von, 1965, Der Anfang der Geschichtsschreibung im Alten Israel: Ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament (TB 8), 148–188.

RAD, Gerhard von, 1992, Weisheit in Israel, Gütersloh.

RÜTERSWÖRDEN, Udo, 1985, Die Beamten der israelitischen Königszeit. Eine Studie zu „śr" und vergleichbaren Begriffen (BWANT 117).

RUPPERT, Lothar, 1982, Art. יעץ: ThWAT 3, 718–751.

SCHMID, Konrad, 2002, Die Unteilbarkeit der Weisheit. Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen 2f. und ihrer theologischen Tendenz: ZAW 114, 21–39.

SCHROER, Silvia, 1996, Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften, Mainz.

STOEBE, Hans Joachim, 1994, Das zweite Buch Samuelis (KAT VIII 2).

WHYBRAY, Roger Norman, 1968, The Succession Narrative. A Study of II Sam. 9–20 and I Kings 1 and 2 (SBT 9).

Summary

Advice is one of the functions of the wise. The wise persons and advisors in the Books of Samuel make clear that their skills are not without a context, but have to be understood in a very concrete network of relationships and loyalties. This contextualizing of counsel can be shown especially clearly in the figure of Ahithophel. His rivalry with Hushai is entirely determined by open and covert ties to David and Absalom. Moreover, the quality of the advice given is to be assessed differently depending on one's perspective. The explicit evaluation of the advice of Ahithophel and Hushai in 2Sam 17:14 has a key role here.
Taking Ahithophel as an example, this essay will first of all examine how a minor character is portrayed and functions. It will also contribute to the understanding of the ambivalence of wisdom and counsel in 2 Samuel.

Kimham – Barsillais Protégé

Ina Willi-Plein, Hamburg

1

Dieser Beitrag gilt vor allem der kaum im Bewusstsein der Bibelleser verankerten Figur des Kimham. Das Vorhaben wurde auf Wunsch der Veranstalter des Berner Symposions von 2009 um einen Blick auf die Person des Barsillai erweitert, als dessen Protégé Kimham in 2Sam 19,38 überraschend (וְהִנֵּה) vorgestellt wird. Da ich Barsillai bereits eine gesonderte Studie gewidmet habe, konnte und kann ich auch hier deren Ergebnisse relativ kurz zusammenfassen und für Einzelheiten und ausführliche Begründungen auf den Aufsatz, in dem „Barsillai der Gileaditer“[1] vorgestellt wird, verweisen.

Am Anfang meiner auf mehr als fünfzehn Jahre und etliche Einzelstudien[2] verteilten Beschäftigung mit den Texten, die in den Zusammenhang von Davids Aufstieg, seinem Königtum und seiner Thronnachfolge gehören, standen zwei Beobachtungen, die sich für das Gesamtverständnis immer wieder als wichtig erwiesen: An erster Stelle ist die auffällige Bedeutung von Frauen um David als Handlungsträgerinnen wichtiger Entwicklungen zu nennen. Hierfür mag zwar in den Väterfamiliengeschichten der Genesis eine erzähltechnische Entsprechung zu finden sein, bereits ab Salomo[3] jedoch nicht in den den späteren Königen des Süd- und Nordreiches gewidmeten Partien des – wie auch immer im einzelnen zu bestimmenden – deuteronomistischen Geschichtswerks.

Die zweite Beobachtung bestand in der zunächst immer noch ungelösten Schwierigkeit der Bestimmung eines Anfangs der von Rost[4] vorgestellten „Überlieferung von der Thronnachfolge Davids“, aber auch des Einsatzes, genauen Endes und Umfangs einer dieser vorausgehenden „Geschichte vom Aufstieg Davids“.[5]

[1] Willi-Plein 2009.

[2] Auf sie wird im Folgenden nur bei konkreten Einzelbezügen verwiesen.

[3] Der Besuch der Königin von Saba (1Kön 10) oder der Rechtsstreit um das tote Kind in 1Kön 3 sind mit gegebenen Topoi arbeitende Einzelerzählungen zur Schilderung der königlichen Weisheit, fördern aber nicht eine fortlaufende oder gar zielgerichtete Gesamthandlung.

[4] Rost 1926=1965.

[5] Vgl. Grønbaek 1971, sowie die hier nicht einzeln aufzuführenden Folgepublikationen zahlreicher Forscher zu den beiden Komplexen oder einer sie übergreifenden Gesamtgröße. Dabei hat sich die literarkritisch ausgerichtete Einzeldiskussion z.T. geradezu totgelaufen.

Als entscheidender Lösungsansatz erwiesen sich die beide Bereiche verbindende Figur Michals und v.a. die Beobachtung, dass in 1Sam 17,55 klar vorausgesetzt wird, dass der junge David weder Saul noch seinem Heerführer Abner bekannt ist. Davids Kampf mit Goliat, seine Ausrüstung hierzu durch Saul, seine Beschäftigung als Musiktherapeut am Hofe Sauls sind also dem 17,55 formulierenden Verfasser unbekannt oder lagen ihm zumindest nicht schriftlich vor. Auch die zum Samuelkomplex gehörende[6] Salbung Davids in 1Sam 16, die „Konkurrenzerzählung"[7] zur Michalgeschichte 1Sam 19,8–17 von Davids Rettung vor den Mordplänen Sauls durch Jonatan in 1Sam 20 sowie zumindest eine der beiden Bewahrungsszenen in 1Sam 24 und 26 können nicht zu einem durchgehenden Erzählverlauf gehören, der sich ohne Kohärenzstörungen von 17,55 an im MT[8] fortlaufend lesen lässt.[9] Dessen Auftakt bildet 1Sam 14,47–52 mit der Darstellung der für alles Folgende bestimmenden Ausgangssituation und dem ersten Personenkatalog, einer auch im weiteren Erzählverlauf wiederkehrenden Form.

Das in 2Sam 3,1–5 in der gleichen Form vorgestellte Zwischenergebnis nennt überraschend das „Davidshaus", das בית דוד. Damit ist der Schlüssel zum Gesamtthema – „wie konnte es zur Bildung und zum Bestand eines Davidshauses auch im Sinne einer für Israel relevanten dynastischen Größe[10] kommen?" – gegeben.

Ich bezeichne deshalb die von mir vorausgesetzte literarische Großeinheit als „Davidshausgeschichte" (im Folgenden „DHG"). In weiteren Einzelarbeiten hat sich mir die Hypothese, die DHG sei eine recht frühe, auch dem von W. Dietrich postulierten „Höfischen Erzählwerk"[11] vorangegangene, diesem also schon vorliegende literarische Größe, zu immer stärkerer Wahrscheinlichkeit verdichtet. Als Gegenprobe habe ich vor Beginn der Einzeluntersuchungen zu Barsillai und Kimham eine Arbeitsübersetzung erstellt, weil im kontrollierten Übersetzungsvorgang Einzelheiten – auch inkompatible Teilbeobachtungen – schärfer erkennbar werden, über die man bei bloßer kursorischer Lektüre des hebräischen Textes manchmal hinweglesen konnte. Das Ergebnis dieser verschärften relecture hat mich selbst teilweise überrascht und in der Annahme einer großen, literarisch im wesentlichen einheitlichen[12] und erzählstrategisch durchreflektierten Gesamterzählung der DHG bestärkt und auch zu bemer-

[6] Mommer 1991.

[7] Vgl. dazu Willi-Plein 2004, bes. 153–156.159.

[8] Die Diskussion des abweichenden LXX-Bestandes wird hier in bewusster Selbstbeschränkung nicht geführt, um nicht komplexe Fragen der LXX-Forschung mit ungelösten Problemen der den hebr. Sam-Büchern vorgegebenen Davidstradition (möglicherweise zirkulär) zu vermengen.

[9] Sein möglicher Maximalumfang wurde in Willi-Plein, 2004, 166–168, vorgestellt.

[10] Neben dem außerbiblischen Beleg der Bezeichnung des judäischen Königshauses als „Haus Davids" auf der seit 1993/4 bekannten Tel-Dan-Inschrift ist auch der im westsemitischen Bereich (vgl. hierzu v.a. für die aramäischen Staaten Dion 1997, 225.228–231) verbreitete Typ der Benennung von Staaten als „BYT X", d.h. Haus des tatsächlichen oder fiktiven Dynastiegründers, für eine Erschließung der Welt des Erzählers mit zu berücksichtigen.

[11] Zu diesem vgl. Dietrich 1997, bes. 259–273, sowie: Dietrich 2002, bes. 35–57 u.ö.

[12] Die Annahme, dass sich deren ursprünglicher Wortlaut immer präzise eingrenzen oder rekonstruieren ließe, wäre jedoch eine unrealistische Illusion literarkritischer Perfektionierung.

kenswerten Beobachtungen zu Aufbau, Gliederung und aus Erzählstrategie und vorausgesetzter „Adressatenenzyklopädie“ zu erschließendem möglichem historischen Umfeld des Verfassers oder allenfalls der Verfasser geführt.
Im Vergleich mit der ersten Eingrenzung des kohärenten Verlaufs der DHG ergaben sich schließlich sowohl Präzisierungen als auch Reduktionen sowie die Notwendigkeit, mit einem größeren Bestand von Grundtext-Elementen in 1Sam 17 zu rechnen, da nach der Vorstellung Sauls auch David zumindest kurz in den Situationsrahmen eingeführt werden musste. In revidierter Vorläufigkeit wird im Folgenden der so ermittelte, als literarische Einheit les- und verstehbare Text der DHG vorausgesetzt.[13]

Saul und David werden im Rahmen der Ausgangssituation des Königtums Sauls, zunächst mit Sauls Familie und seiner von dieser gestützten Truppe in den „Kriegen Jhwhs“ (1Sam 18,17), eingeführt. Diesem ersten Katalog von „dramatis personae“ (1Sam 14,47–52) folgt mit der Lösung Davids aus der Gefolgschaft Sauls, seiner Guerillatätigkeit in unwegsamen und militärisch nicht kontrollierbaren Gegenden Davids wechselhafte kriegerische und dabei auch gesellschaftliche Laufbahn.

Der zweite Katalog möglicher Handlungsträger mit der überraschenden Vorstellung von Davids „Haus“ (2Sam 3,1–5) nennt den „langen Krieg zwischen dem Hause Sauls und dem Hause Davids“. In der Zeit raffenden exemplarischen Darstellung des Seitenwechsels Abners und dessen Ermordung durch Joab sowie des dadurch bedingten Endes des Saulsohnes und -Nachfolgers Isch-Boschet[14] tritt auch – zunächst in einer „stummen Rolle“ – erneut Michal auf, die als Davids erste Frau auch als Mutter seines Nachfolgers in Frage käme und dann eine Art von Kontinuität zu Sauls Königtum repräsentieren würde – freilich nicht im Sinne einer dynastischen Folge oder Legitimation. Bevor aber in der entscheidenden Szene (2Sam 6,23) zwischen der ihm formell durch ihren Bruder, faktisch auf Grund seiner Verhandlungen mit Abner zurückgegebenen Saultocher und David als König von Jerusalem dieser Erzählstrang endgültig abgeschnitten und damit zugleich der neue Spannungsbogen der Thronfolge verankert wird, ist David in 2Sam 5,3 von den Repräsentanten Israels durch freien Konsens als ihr König anerkannt worden und hat sich ungebeten in Jerusalem etabliert.[15]

Der zweite Teilkatalog von Davids Haus (2Sam 5,13–16) zusammen mit der Ergänzung durch den Katalog von Davids sogenanntem „Kabinett“ (8,15–18) im Sinne der Personen, auf die er sich mehr oder weniger in Jerusalem verlassen muss, während allmählich Sauls Familie ganz erlischt, strukturiert

[13] S.o. Anm. 9; als nicht zugehörig erwies sich v.a. 1Sam 28; aus 1Sam 17 ist ein David vorstellender Kern (etwa 17,12–19 … 48*?) hinzuzufügen.

[14] Die ursprünglichen Namen der Saulsöhne – hier wohl Eschbaal – sollen hier nicht erörtert werden, weil sie auch text- und literarkritisch verworren belegt und verwendet sind. Daher werden sie auch im Folgenden in der von MT gebotenen Form genannt.

[15] Vgl. dazu Willi-Plein 2010: In 2Sam 5,6–9 ist von einer Eroberung nicht die Rede; David nahm die heruntergekommene Residenz der Spätbronzezeit ein, indem er sich in der „Bergfeste“ festsetzte und das Umland kontrollierte.

den weiteren Handlungsverlauf, in dem der Einfluss der Stadtjerusalemer zunimmt.

Das manifestiert sich im zweiten und letzten Personenkatalog von Davids „Kabinett“ (2Sam 20,23–25), ist aber zuvor v.a. durch 2Sam 11 vorbereitet worden. David findet einen Weg zur Etablierung der neuen Form des Königtums mit dem Zentrum im nichtisraelitischen, aber auch nicht zu Juda passenden Jerusalem.[16]

Die Beseitigung Urijas hat allerdings auch das Verhältnis zu Joab weiter kompliziert und dessen Integration in Jerusalem von vornherein nachhaltig verhindert. Mit der Schandtat von Davids Erstgeborenem Amnon und seiner Ermordung durch Abschalom wird die Spannung um die Frage der Thronfolge geschürt. Joab setzt im Folgenden letztlich erfolglos auf ein Königtum ohne Prägung durch Jerusalem und scheut dabei auch vor der Liquidierung seines bisherigen Favoriten Abschalom nicht zurück.

2

Abschaloms Aufstand und mehr noch Schebas scheiternder Aufruhr spiegeln das letzte Aufbäumen gegen das Jerusalem Davids und dessen Stadtkönigtum. Abschalom ließ sich in Hebron zum König ausrufen und knüpfte damit an Davids Anfänge und die freiwillige Übereinkunft der Repräsentanten Israels, ihn als König anzuerkennen (2Sam 5), an. Abschalom war der letzte überlebende Prätendent der in Hebron Geborenen und, seitdem sich David mit dem Tod des Kronprinzen Amnon abgefunden hatte (2Sam 13,39), Davids eigener Favorit, wie die maßlose Klage in 2Sam 19,1 zeigt. Er hätte nur abzuwarten brauchen, statt eine Revolte mit westjordanischen Traditionalisten zu beginnen.

Nach der Gesamtschilderung ist David Herr der Lage,[17] auch wenn er sich scheinbar kampflos zurückzieht – nach Nordosten, zunächst nach Mahanajim,[18] grundsätzlich in die Landschaft Gilead, in der einst Saul operiert hatte und die ein Kerngebiet „Israels“ geblieben war. Das „Israel“ der DHG ist kein terri-

[16] Alt 1925=1959, bes. 253f., hat die Wahl Jerusalems als exterritorialen Zentrums auf der Grenze zwischen Nord und Süd als wohl überlegte Strategie zur Vereinigung beider „Reiche“ mit ihren verschiedenen Königtumskonzepten eingeschätzt. Jedenfalls war von Jerusalem aus eine Kontrolle sowohl des benjaminitischen, als auch des judäischen Gebiets sowie möglicher Zugänge von Philisterüberfällen, aber auch ein durch schwieriges Gelände geschützter Übergang in das Ostjordanland möglich.

[17] Hierauf hat nachdrücklich Hendlmeier 1982, bes. 121–125, unter wiederholten Rückgriffen auf Caspari 1909, aber auch auf Donner 1970, 29, hingewiesen.

[18] Die Ortslage ist kontrovers diskutiert worden, ebenso wie die Definition des mit „Gilead“ Gemeinten. Vgl. dazu: Lemaire 1981, in Auseinandersetzung v.a. mit Noth 1941=1971. Zu weiteren Einzellokalisierungen der im Zusammenhang des Aufstands genannten Orte vgl. Willi-Plein 2009b, bes. 461.

torial oder durch Stammeszugehörigkeit bestimmtes Gebilde, erst recht kein Staat wie das spätere Nordreich.

Abschalom verlässt Jerusalem etwas zu spät, um David einzuholen – und überschreitet mit der „ganzen Mannschaft Israel“[19] (2Sam 17,24) den Jordan, um David zu verfolgen, der seinerseits (2Sam 18,2) wahrscheinlich nur wenige Wehrfähige[20] bei sich hat und sich wesentlich auf persönliche Gefolgsleute, Judäer und zumindest einen, wenn nicht mehrere, Anhänger aus dem Philistergebiet stützt. Doch in Mahanajim wird er von einer Gruppe dreier ostjordanischer Notabeln erwartet (2Sam 17,27–29):

„Und da geschah es, sobald David nach Mahanajim kam: Und Schobi, der Sohn des Nahasch, von Rabba der Söhne Ammons und Machir, der Sohn Ammiels, von Lo-Dabar und Barsillai, der Gileaditer, von Rogelim hatten Lager[21] und Schalen und Töpfergeschirr und Weizen und Gerste und Mehl und Röstkorn und dicke Bohnen und Linsen und Röstkorn[22] und Honig und Dickmilch und Kleinvieh und Rinderfladen[23] für David gebracht und für das Volk, das mit ihm war, zum Essen, denn sie sagten: „Das Volk ist hungrig und müde und durstig in der Wüste.“

Die drei Männer haben für Quartier, Geschirr, Proviant und Brennmaterial gesorgt. Das Aufgezählte entspricht den typischen Produkten der ammonitischen Wirtschaft.[24] Ob David über den Empfang und die umfassende Versorgung erstaunt war, lässt der Erzähler offen; vielleicht konnte er bei seinen Adressaten entsprechendes Hintergrundwissen voraussetzen. Machir, Ammiels Sohn, von Lo-Dabar ist bereits aus 2Sam 9,1–13 als derjenige bekannt, in dessen Haus Jonatans Sohn Mefi-Boschet[25] sich aufhielt, bevor David ihn an seine eigene Tafel lud. Er mag die Erhaltung des Status quo für wünschenswerter als einen Sieg Abschaloms halten. Dieser wurde demnach nicht einhellig von der „Mannschaft Israels“ gestützt (2Sam 15,13), sondern nur von jenen, die er von Jerusalem bzw. Hebron aus hatte gewinnen können.

[19] כל איש ישראל ist nicht dasselbe wie das (spätere?) כל ישראל!

[20] 18,1 bietet mit der Annahme eines großen Heeres eine auf V. 2 auslegend hinführende vorangestellte Erläuterung.

[21] משכב ist nicht nach LXX zu ändern; es geht allgemein um Schlafplätze und deren Herrichtung.

[22] Das Röstkorn (dazu ausführlicher in Willi-Plein 2009, 458f., bes. Anm. 16) ist zunächst mit den Getreidefrüchten zusammen genannt, dann noch einmal nach Bohnen und Linsen. Möglicherweise ist hier an Röstlinsen gedacht.

[23] Das Hapax legomenon שפות ist semantisch (schon für LXX) ungeklärt. Ein Milchprodukt kommt – gegen die Mehrzahl der Kommentatoren – aus praktischen Gründen nicht in Frage. Zur hier angenommenen Bedeutung als Bezeichnung für in Fladenform getrockneten Rinderdung, wie er als Brennmaterial, noch im 20. Jh. n.Chr. zur Aschenbrotherstellung v.a. dann verwendet wurde, wenn kein Backofen zur Verfügung stand, vgl. Willi-Plein 2009, 459, Anm. 17.

[24] vgl. Hübner 1992, 229f.

[25] Die verschiedenen Wiedergaben der Namen der Nachkommen Sauls werden nach MT der jeweiligen Stelle genannt (s.o. Anm. 14).

Noch vor Machir wird in V. 27 „Schobi, der Sohn des Nahasch, vom Rabba der Söhne Ammons“ genannt. Dass damit, wie in den Kommentaren überwiegend angenommen, ein Bruder des von David besiegten Ammoniterkönigs Hanun gemeint ist, von dem Davids Kondolenzdelegation nach 2Sam 10 beleidigt worden war, ist eher unwahrscheinlich. Wie es sich mit dem Königtum der Ammoniter zum erzählten Zeitpunkt verhielt, wissen wir nicht; einen älteren, literarisch zusammenhängenden Ammoniterkriegsbericht im Sinne der Schulmeinung des 20. Jh. hat es kaum gegeben.[26] Nach dem Grundtext der DHG (2Sam 12,30*) hatte David in der Regierungsstadt der Ammoniter ein wertvolles Weihegeschenk an den Gott Milkom an sich genommen, das den Grundstock seines Staatsschatzes gebildet haben dürfte.[27] Die Einnahme der Stadt wurde als Hoheitsakt verstanden (2Sam 12,26–28), die dem Eroberer die Verfügung über Beute und Stadtvolk verschaffte. Die in 2Sam 12,31 berichtete Dienstverpflichtung der Bevölkerung durch David hat aber sicher nicht die sich zu „Israel“ rechnenden Notabeln betroffen, zu denen Schobi gehört. Er wird hier nach seinem Herkunftsort benannt wie viele in der DHG eingeführte Personen, so auch „Barsillai der Gileaditer von Rogelim“.

Leider ist die Lokalisierung von Rogelim nicht bekannt. Nach 2Sam 19,38 ist es eine Stadt. Es wird sich um einen kleinen Ort in der Landschaft Gilead handeln. Barsillai selbst wird (wie in 1Sam 25,2 Nabal) in 19,33 als „sehr großer Mann“ bezeichnet, durch den die gesamte Versorgung Davids während seines Aufenthaltes in Mahanajim aufgebracht worden sei.

Gilead ist ostjordanisches Gebirgsland, in dem Träger der Traditionen Israels, wahrscheinlich in Gemengelage mit aus israelitischer Sicht fremden Ethnien, lebten, noch bevor sich die eisenzeitlichen Königreiche Aram, Ammon und Moab konstituierten. Nach 1Sam 11,1–11[28] bekämpfte Saul die Ammoniter bei Jabesch-Gilead (Tell maqlūb).[29] Die Philister hängten Sauls Leiche an der Mauer des westlich des Jordan Jabesch gegenüberliegenden Bet Schemesch auf, die Einwohner von Jabesch aber bargen sie in einer nächtlichen Aktion und bestatteten die Gebeine (1Sam 31,11–13). Gilead ist also ein Gebiet, in dem Sauls Königtum und eine Selbstidentifizierung als „Israel“ Rückhalt hatten.

Barsillai der Gileaditer ist im Zusammenhang von Abschaloms Aufstand die positive Brücke zwischen David und dem alten Israel Sauls.

Im Alten Testament werden nur zwei Personen dieses Namens vorgestellt – beide in der DHG: Neben Barsillai dem Gileaditer noch der Meholatiter

[26] Vgl. Willi-Plein 2009, 460f., anders als die nach ausführlicher Diskussion der Texte von Hübner 1992, 174–177, vertretene Einschätzung der redaktionellen Vorgänge.

[27] Es ist gegen MT „Milkom“ zu lesen. Vgl. zur Textlage und ihrer archäologisch-ikonographischen Deutung Hübner 1992, 176 Anm. 92 (Lit.). Die von Hübner, ebd. angenommene politische und religiöse Konnotation ist in der DHG nicht zu erkennen.

[28] Vgl. Hübner 1992, 168f. mit Anm. 62.

[29] Hierzu Hübner 1992, 169 mit Anm. 65 (Lit.).

Barsillai in 2Sam 21,8 aus dem Ort Abel Mehola (Tell abū sūs)[30] 15 km südöstlich von Bet Schean, also aus dem Jordantal. Der Name Barsillai ist also selten, doch fügt sich seine Form auf -ai – hier wie meist eine Nisbebildung älteren Typs – gut in die ungewöhnliche Häufung von Namen auf -ai in der DHG.[31] Nachkommen („Söhne") des Gileaditers Barsillai werden innerhalb der DHG in 1Kön 2,7 genannt.

Barsillai der Gileaditer von Rogelim selbst tritt nur in 2Sam 17 und 19 auf und wird allenfalls noch einmal in 1Kön 2,7 indirekt durch „die Söhne Barsillais" erwähnt. Sein Auftreten ist nicht vorbereitet worden, sondern gehört dezidiert nur in den Zusammenhang von Abschaloms Aufstand. In Mahanajim erwartet er den flüchtenden König und versorgt ihn mit allem Nötigen, und nach dem Sieg erscheint er in 19,32 am Jordan, um den König über den Fluss zu geleiten und ihn dort „loszuschicken".[32] David hatte nach der Niederschlagung von Abschaloms Revolte Boten nach Juda geschickt, um seine Heimholung durch die Judäer, in deren Mitte der Aufstand herangewachsen war, zu erwirken. Eine entsprechende Delegation hatte sich an den Jordan aufgemacht, aus anderen Gründen aber auch die durch das Vorgefallene belasteten Nichtjudäer Schimi und Ziba. Nach Schimis Auftreten zusammen mit tausend Mann aus Benjamin und Sauls Hausverwalter Ziba (19,17–24) sowie der deshalb literarisch nötigen Vorschaltung des tatsächlich erst in Jerusalem möglichen, etwas peinlichen Treffens mit Mefiboschet (V. 25–31) kommt die Begleitung durch Barsillai David sehr gelegen.

Nachdem Davids Königtum in Juda und Jerusalem erfolgreich etabliert war, gab es nach der Schilderung der DHG dazu keine positive Alternative. Im Ostjordanland hatten sich andere vor- oder frühstaatliche Regionalverbände oder Königtümer gebildet oder waren dabei, dies zu tun. Sauls Familie spielte in Benjamin keine Rolle mehr und hatte im Ostjordanland keine Machtbasis, die sich gegenüber der Dominanz des Hauses Davids in der pragmatischen Form des Königtums Davids hätten behaupten können. Der Barsillai von 2Sam 17–19 handelte entsprechend, nicht zuletzt mit seiner Empfehlung für Kimham. Seine Rede an David ist ein rhetorisches Meisterwerk,[33] in dem Würde, Verwurzelung in alten Traditionen und persönliche Unabhängigkeit, vielleicht auch eine verdeckte Distanzierung vom Jerusalemer Lebensstil, mit Zartgefühl und intelligenter Höflichkeit so verbunden sind, dass der König weder beschämt noch brüskiert, aber sein Angebot trotzdem abgelehnt wird.

[30] Tübinger Bibelatlas 2001, B IV 5.

[31] Vgl. zum Namen die eingehende Diskussion bei Willi-Plein 2009, 462–464.

[32] Der Text von V. 32 ist gestört (vgl. BHS, App.; auch das Qere sowie Targ. und LXX bieten bereits eine leicht korrigierende Mischform). Wenn vor der zweiten Nennung des Jordan die nota accusativi hergestellt wird, stört die vorangehende Verbform לשלחו. Entweder ist eines der zwei הירדן eine Korrektur nach vorangegangenem Ausfall des Ausdrucks an seinem korrekten Ort, oder die in MT vor בירדן bezeugte nota accusativi ist mit wenigen Handschriften auszuscheiden. Diese Minimalkorrektur wird hier angenommen.

[33] Vgl. dazu im einzelnen Willi-Plein 2009, 466–468.

Deshalb endet die Ablehnung mit einer Bitte: Der König möge sich doch stattdessen „deines Knechtes Kimham“ annehmen. Damit ist weder Kimhams bisheriger noch sein künftiger Status beschrieben, sondern – wer auch immer Kimham selbst sein mag – die Bezeichnung „dein Knecht/Sklave“[34] gehört zur höflichen Selbsterniedrigung. Leider erfahren wir also vom Erzähler nichts über Kimhams Person.

Indem Barsillai einen vermutlich begabten jungen Mann dem König zur Förderung empfiehlt, sichert er auch sich selbst und der an David festhaltenden „Hälfte Israels“ (2Sam 19,41) eine Nachrichtenverbindung nach Jerusalem und ein tolerantes Königtum über Israel. Diese Implikation wird durch Davids Antwort höflich verdeckt aufgenommen und bestätigt (V. 39): „Mit mir wird Kimham hinübergehen, und ich selbst werde ihm das, was in deinen Augen gut ist, tun; und alles, was du willst, obliegt mir, ich will es für dich tun.“ Kimham hat also die Möglichkeit und offenbar auch die Fähigkeit, eine enge Kommunikation zwischen Jerusalem und dem „Israel“ des Ostjordanlandes aufrechtzuerhalten.

Barsillai kann in seiner Stadt und beim Grab seiner Eltern bleiben, ohne auf die Einflussnahme, die ihm wünschenswert erscheint, zu verzichten. Dass er sie wahrnahm, lässt die Empfehlung der Söhne Barsillais in Davids „Testament“ (1Kön 2,7) vermuten.

Alle diese Überlegungen zu Barsillais Vorgehen ergeben sich aus der Erzählstrategie. Wir haben damit noch nicht den abschüssigen Weg hinter die Erzählung zum historischen Tat- oder hier Personenbestand betreten. Allerdings lässt die DHG mit ihrem mannigfaltigen Personeninventar und dessen genealogisch und geographisch eingehenden Präzisierungen m.E. klar erkennen, dass ihr Erstverfasser ereignisnahe Kenntnisse der Davidszeit hatte.

Die Frage, wer eigentlich Kimham war, drängt sich auf jeden Fall auf, selbst wenn man die ganze DHG oder jedenfalls den hier vorliegenden Erzählzusammenhang für gewissermaßen „nur“ fiktional hält. Denn auch dann ist zu fragen, warum er hier eingeführt wird und warum über ihn nichts weiter berichtet wird.

3

Über Kimham wissen wir leider auch nach Lektüre der DHG weniger als über alle anderen darin erwähnten Personen, sogar weniger als über die stumme Randfigur Abischag von Schunem. Angesichts der Bedeutung Barsillais und seines Kreises für Davids Königtum über Israel und auch der Wichtigkeit einer Verbindung zwischen Gilead und Jerusalem für das ostjordanische Israel ist

[34] Die pragmatische Verwendung von עבד und ähnlichen Ausdrücken in auf den Sprecher bezogenen Reden vor Höhergestellten wird gelegentlich – z.B. bei Bietenhard 1998, – außer Acht gelassen, der jeweilige Ausdruck als Beschreibung des objektiven Status des Bezeichneten missverstanden.

die scheinbar nebensächliche Erwähnung Kimhams und das Fehlen jeglicher Information zu seiner Person und Familie auf den ersten Blick sonderbar. Im Folgenden sollen daher zu drei Einzelkomplexen Leitfragen aufgeworfen und Wege zu ihrer möglichen Beantwortung skizziert werden. Dabei geht es um
1) die Namen Kimham und Barsillai im alttestamentlichen Onomastikon;
2) die Einbettung beider Figuren in die Gesamterzählung der von mir angenommenen DHG;
3) Erwägungen zum erzählstrategischen Grund der Einführung Kimhams.

3.1

Wie bereits festgestellt,[35] ist der Namenstyp von „Barsillai" in charakteristischer Häufung in der DHG vertreten (danach wieder in nachexilischen Texten), mag es sich bei der Endung nun um eine ältere Form der „Nisbe" oder allenfalls auch um eine diminutive oder caritative Rufnamenform handeln. Die Bedeutung „Eisenmann" kann sich entweder auf die Eigenart, vielleicht auch das Aussehen, oder möglicherweise auf die Lebenshaltung des Namensträgers beziehen. Der Name ist zwar selten, aber im Rahmen des hebräischen Onomastikon normal.

Ganz anders verhält es sich mit dem Namen Kimham. Auch M. Noth[36] ist dabei an seine Grenzen gestoßen. Die von ihm zur Erklärung beigezogene arabische Wurzel kamiha=„erbleichen", aber auch „erblinden" hilft – v.a. mit letzterer Bedeutung – nicht weiter. Barsillai dürfe kaum einen Blinden an David empfohlen haben. Ob Kimham bei seiner Geburt ein „Blässling" war – vielleicht gar ein Albino – mag spekuliert werden. Man könnte auch die nur einmal im Alten Testament in Ps 63,2 bezeugte, semantisch durch den Parallelismus einigermaßen klare Wurzel כמה = „lechzen" o.ä. heranziehen. In beiden Fällen wäre eine Nominalform zu erschließen, an die das Suffix -ām als Bildungselement getreten wäre. Leider ist dieses – außer als Adverbialelement, z.B. bei חנם „umsonst" und vielleicht auch bei עולם, das dann ursprünglich „dauerhaft" geheißen hätte, – sonst nicht bekannt. Sollte Kimham „auf lechzende Art" geboren worden sein, vielleicht mit perinatalem Sauerstoffmangel auf Grund von Verwicklung der Nabelschnur? Oder ging er ständig schnappend oder lechzend als Asthmatiker durchs Leben? Könnte – um probeweise einen Analogiefall zum Adverb als Namenselement zu konstruieren – ein Kind „gratis" (חנם) heißen? Zum Vergleich der Form scheint sich nur Bileam anzubieten, allenfalls noch der ammonitische Göttername Milkom. In diesem Zusammenhang und im Blick auf wenige edomitische Bildungen (חימם, אונם, געתם, עירם) sowie hebr. חופם, שׁפופם, מרים, גרשׁם erwägen Bauer-

[35] Siehe unter 2 sowie Willi-Plein 2009, 463–465, v.a. die tabellarische Übersicht über den Namenstyp ebd. 464.
[36] Noth 1928=1966, 225.

Leander,[37] „zum Teil mögen es hypokoristische Bildungen sein“, haben aber – ohne Nennung von Kimham – zuvor festgestellt: „Unklar ist die Funktion des m in hebr. Eigennamen wie …“ (den genannten).

Angesichts des spärlichen, aber darin wieder geographisch gewichtbaren Befundes könnte man erwägen, dass es sich um eine typische ostjordanische Namensbildung handelt, deren Entsprechung im westjordanischen Bereich bzw. im alttestamentlichen Onomastikon ein Name mit der bei weitem üblicheren Endung -ān sein könnte. In 2Sam 19,38.39 bietet der Leningradensis die Form Kimham, in V. 41 Kimhan, das wiederum teilweise in den Handschriften korrigiert wurde.[38] Morphologisch wäre diese Form besser, wenn auch nicht ideal einzuordnen, da das Suffix -ān als adjektivbildendes Element sowohl hebräisch als auch im weiteren westsemitischen Bereich mit den beiden Funktionen „Deminutiv und Ableitung von Adjektiven aus Substantiven…“[39] belegt ist. Textkritisch ist die ungewöhnliche Form „Kimham“ vorzuziehen,[40] literarkritisch vielleicht sogar ein Indiz für die Zugehörigkeit zur ältesten Schicht. Ob der gleiche Name in Jer 41,17 (gemäß dem dortigen Qere) herzustellen ist, erst recht, ob dort sogar ein später Bezug auf die gleiche Person vorliegt, bleibt unsicher und für unseren Zusammenhang eher irrelevant, wenngleich die These von A. Alt,[41] der „oft verkannte Name gērūt Kimhām einer Örtlichkeit bei Bethlehem“ könne ein Gastlehen aus Davids Krongut für den Gileaditer bezeichnen, der im Westjordanland keinen Anspruch auf eigenen Familienboden hatte, wohl eine Wiedererwägung wert wäre, zumal sie im Gegensatz zur Wiedergabe „Herberge Kimhams“ semantisch im Verhältnis zu gēr gut begründet ist.

Mir ist der Name aus keinem außerbiblischen Text bekannt, aber seine Singularität und Unerklärbarkeit spricht gegen die Annahme eines Kunstnamens. In einem modernen Text könnte man nun nach diesem Befund auf die Idee kommen, dass der junge Mann als V-Mann unter Pseudonym arbeiten sollte. Für den Zusammenhang der DHG muss aber gewiss ein anderer Grund – oder gar keiner – gefunden werden.

Vom Lebenshintergrund dieser blassen Figur erfahren wir – auch hier im Gegensatz zu dem zu Barsillai Festgestellten – ebenfalls nichts. Ist er ein Sohn Barsillais, wie nicht nur in der LXX-Überlieferung vermutet und ergänzt wurde? Reiste er gar nicht allein, sondern zumindest mit einem weiteren Bruder, so dass so der Bezug auf „die Söhne Barsillais“, die offenbar in Jerusalem leben, in Davids Testament in 1Kön 2,9 zu erklären wäre? Oder hatte Kimham gar seinem Vater Barsillai da schon selbst Enkel verschafft? Warum sollten sie dann nicht „Kimhams Söhne“ heißen? – Die Vermutung, dies könne mit

[37] B.-L. §61 ji, der Verweis hierauf bei Gesenius, 18.Aufl., ohne eindeutige Zustimmung.

[38] Vgl. BHS, App.

[39] Streck 2007, 341–347; das Zitat von Seite 341.

[40] So auch Noth 1928=1966, 225.

[41] Alt 1955, 358f.

Kimhams Stellung als „Knecht“ (עבד) Davids zu erklären sein, hülfe auch dann nicht weiter, wenn die Vorstellung „dein Knecht Kimham“ im Munde Barsillais nicht eine Form konventioneller Selbsterniedrigung im Gespräch wäre. Denn dann könnte man Kimhams Söhne erst recht nicht mehr als „Söhne Barsillais“ bezeichnen.

Kimham wird aber nicht als Davids Knecht vorgestellt. Dafür wäre allenfalls לעבד zu erwarten, doch wäre ein weiteres Geschenk an diesem Punkt der Rede Barsillais fehl am Platze. Vielmehr wird ja gerade in der Höflichkeit der Ablehnung Barsillais Einsatz als geringfügig dargestellt und nun auch mit der Floskel der Selbsterniedrigung in Bezug auf die Person des Sprechenden der Vertreter für Barsillai selbst präsentiert. Er könnte also grundsätzlich sehr wohl ein Sohn Barsillais sein oder aber über eine andere Qualifizierung verfügen, die möglicherweise den Erstadressaten bekannt war.

Zu 1Kön 2,6 hat M. Noth[42] die wichtige Beobachtung beigetragen, dass die Erwähnung der Söhne Barsillais in Davids makabrem Leitfaden zur Regierung Salomos (1Kön 2,1–9) die einzige positive Empfehlung neben lauter impliziten Todesurteilen sei, doch zieht er daraus einen wohl allzu vordergründigen Schluss, wenn er meint: „Damit es aber nicht so scheine, als habe David seinem Sohne nur nachträgliche Racheakte anempfohlen, wird auch die den Söhnen Barsillais zuteil gewordene königliche Gunst in die Ratschläge Davids mit übertragen.“ Noth hat bei seiner Kommentierung von 1Kön nicht den literarischen Zusammenhang mit den vorausgehenden Partien der DHG, die für ihn die Abfolge von Aufstiegsgeschichte und Thronnachfolge-Erzählung gewesen wären, im Blick gehabt. So kam er auf den sonderbaren Gedanken, indem David blutrünstige Ratschläge in den Mund gelegt wurden, hätte Salomo reingewaschen werden sollen. Überlieferungsgeschichtlich ist das sehr unwahrscheinlich, literarkritisch im Sinne einer Würdigung erkennbarer literarischer Bezüge unzutreffend.

Die literarische Funktion von 1Kön 2,1–9 ist die zusammenfassende Decodierung der nunmehr abgeschlossenen Gesamterzählung im Blick auf die Bedeutung des Erzählten, die Anordnung der einzelnen Erzählteile und das Auftreten ihrer Figuren. Wenn irgendwo, dann spricht in 1Kön 2,1–9 der Autor des Gesamtwerks und entschlüsselt die Strategie des „allwissenden Erzählers“.[43] Insofern ist die Erwähnung der Söhne Barsillais in der Tat wichtig und vielleicht auch zumindest ein Teilschlüssel zum Verständnis der Figuren Barsillai und Kimham sowie zum Erfassen des „Ziels“ (oder der „Tendenz“) des Gesamtwerks DHG.

[42] Noth 1968=2003, 30.

[43] Stanzl [5]1991 sowie im Blick auf die DHG Willi-Plein 1995, 351 mit Anm. 13 und 14.

3.2

Die literarische Einbettung der Figuren Barsillai und Kimham in das durchgehende Gesamtwerk DHG ist eingangs schon angeklungen, kann aber nun im Blick auf den möglichen literarischen Bestand der DHG präzisiert werden. Dieser ist in seinem Wortschatz manchmal eigen, in Syntax und Erzählformen fast klassisch zu nennen und formal v.a. durch folgende Charakteristika zu bestimmen:

a) Die zahlreichen wörtlichen Reden kennzeichnen nicht nur die auftretenden Personen, sondern geben zugleich die Deutung des Verfassers zu den geschilderten Ereignissen.[44]

b) Die Abfolge von Einzelepisoden lässt einen erzählstrategischen Plan erkennen, der durch Prolepsen und Wiederaufnahmen, auch hierbei v.a. durch die jeweils auftretenden Figuren, die Gesamtspannung trägt und prägt, die sich in einer themagebenden Frage zusammenfassen lässt: Wie kam es zur politischen Etablierung des Hauses Davids als Königtum Israels?

c) Innerhalb der Einzelepisoden werden die Aktanten jeweils mit der vollen Namensform – also samt Vatersnamen und/oder Herkunftsbezeichnung, allenfalls auch Funktion – vorgestellt, hernach aber, wo nicht ohnehin pronominalisiert wird, nur noch mit dem Eigennamen weiter geführt.

d) Eingeschaltete Figurenkataloge – bis zu den sogenannten „Kabinettslisten" – dienen der klärenden Bestandesaufnahme, bevor neue Entwicklungen beginnen.

e) Eine Kombination der die Figur charakterisierenden und die Deutung des Erzählers für die Lesenden vorstellenden wörtlichen Rede mit einem klärenden Figurenkatalog bietet das „Testament Davids" in 1Kön 2,5–9. Es ist weder ein prosalomonischer Schnörkel noch literarisch sekundäre spätere Auslegung oder apologetische Deutung, sondern das resümierende Schlusswort des Erzählers. Insofern ist die positive Erwähnung der Söhne Barsillais durchaus für Barsillai und vielleicht auch für Kimham zu beachten. Möglicherweise sind sie für den Verfasser nicht nur Neben-, sondern selbst Hauptfiguren.

f) Schließlich markiert der durchgehende Text der DHG die Stellen, die in einem zeitraffenden Übergang einen neuen Abschnitt beginnen lassen. Dies geschieht jeweils durch anaphorisches kén im Zusammenhang der kataphorischen Wendung ויהי אחרי־כן, einer m.W. nur der DHG eigenen literarischen Überleitungsformel: „Und da geschah es, nachdem es sich (nunmehr) so verhielt …" (2Sam 2,1; 8,1; 10,1; 13,1; 15,1; 21,18). Dadurch ergeben sich zugleich Teilkapitel unterschiedlicher Länge, die die zeitliche Abfolge der Entwicklung relativ, d.h. ohne Jahreszählung oder absolute Chronologie, markieren:

[44] Vgl. zur Funktion der Reden die vorige Anmerkung, auch im Blick auf den „Redensatz" des Thukydides; zu der ihm geltenden neueren Diskussion zusammenfassend LENDLE 1992, 85f.

A	bis 2Sam 1,1–27	David und Saul,
B	bis 2Sam 7,16	Der lange Kampf zwischen den Häusern,
C	bis 2Sam 9,13	David als altorientalischer König,
D	bis 2Sam 12,31	Ammoniterkonflikt, Batscheba und Salomos Geburt,
E	2Sam 13 und 14	Amnon und Tamar: Der Wegfall des Erstgeborenen,
F	bis 2Sam 21,15	der Prätendent Abschalom spaltet Israel und stirbt,
G	bis 1Kön 1–2, v.a. 2,5–9	die Lösung: Entscheidung für Salomo, Rekapitulation der Gesamterzählung und blutige Besiegelung.

Die Feststellung (2Sam 8,15), dass David ein König, der Recht setzt, geworden war, d.h. dass er sich in der gängigen altorientalischen Konzeption des Königtums etabliert hatte, bereitet künftige Konflikte vor: Davids eigenen Rechtsbruch in 2Sam 11, seine ungewollte Selbstverurteilung im fiktionalen Rechtsfall der sogenannten Natanparabel in 2Sam 12, seine Rolle in der fingierten Appellation der von Joab instruierten weisen Frau von Tekoa in 2Sam 14, die zur Rehabilitierung Abschaloms führt, schließlich auch seinen Verzicht auf rechtliche Klärung im Fall Ziba-Mefiboschet in 2Sam 19 und seine Herstellung von Rechtsausgleich durch die staatliche Sanktionierung des Blutracheanspruchs der Gibeoniten in 2Sam 21. Teil C ist also v.a. eine Vorbereitung auf den großen Teil F, dem umfangmäßig und vielleicht auch nach der Gewichtung des oder der Verfasser das größte Gewicht zukommt. Dieser Abschnitt wird zudem mit einer minimalen Variation der Gliederungsformel eingeleitet, indem die Präposition מן vor אחרי gesetzt ist: „Und da geschah es von da an, als es sich so verhielt“: Das so beginnende Kernkapitel F schildert eine von Abschalom ausgelöste und getragene, aber nicht mit seinem Tod endende Entwicklung, die für das Verhältnis zwischen David und „Israel“[45] entscheidende Bedeutung hat. Abschalom schürt zunächst den Groll von Menschen, die meinen, bei Appellation an den König nicht zu ihrem Recht zu kommen.

Das Thema der Blutschuld im Sinne einer die Ahndung durch Blutrache verlangenden Tat bzw. deren Vermeidung (בוא בדמים, auch דמים allein), ist ein Leitthema in A (1Sam 25,26.31.33, auch 2Sam 1,15), in B (2Sam 3,27.28; 4,11) und als Rechtsthema in E im fingierten Fall der Frau von Tekoa 2Sam 14,7–11. Schimis Schmährede in 2Sam 16,7f. ist nicht einfach eine Beschimpfung Davids, der ein skrupelloser, gewissermaßen über Leichen gehender

[45] Hierbei ist innerhalb der DHG mit Sicherheit nicht an das spätere Nordreich oder gar dessen Beziehung zum Südreich Juda, von dem als solchem in der DHG nicht die Rede ist, zu denken.

„Blutmensch“ sei,[46] sondern sie bedeutet den schwerwiegenden Vorwurf, David sei mutwillig Blutschuld mit ihren für die Gemeinschaft verheerenden Folgen eingegangen. David selbst wirft dies Joab in 1Kön 2,5 vor und definiert dort Blutschuld als kriegerisches Blutvergießen in Friedenszeit, d.h. nicht durch Kriegsrecht sanktioniert. Die angebliche Blutschuld des Hauses Saul gegenüber den Gibeoniten wird in 2Sam 21,1.5 behandelt und zeigt im Konzept, dass Jhwh vergossenes Blut ahndet – hier durch die Dürre, bis die Rechtsordnung durch den Ausgleich wieder hergestellt ist. Das Problem von als rechtsförmig akzeptierter Blutschuld durchzieht praktisch die ganze DHG. Wir befinden uns mit der DHG in einer staatlosen, aber nicht rechtlosen Gesellschaft im Übergang zu einer Staatlichkeit im Sinne der Übernahme der Rechtsgarantie durch den König.

Sauls Königtum war anders. Er führte die „Kriege Jhwhs“ (1Sam 18,17) und bot dazu die Männer Israels auf. Dazu war er offenbar durch Jhwh selbst legitimiert. Nur so – nicht etwa im Sinne einer viel später, m.E. vorexilisch überhaupt nicht belegbaren „Messias“-Konzeption im engeren, v.a. nachalttestamenlichen Sinne – lassen sich die seltenen Erwähnungen des משיח יהוה in ihrem Kontext verstehen: 1Sam 26,9.11.16.23; 2Sam 1,14.16; 19,22; 23,1(?). Der „Gesalbte“ oder „Salbungsfähige“ Jhwhs ist der zum Vollzug der Kriege Jhwhs Bevollmächtigte (1Sam 18,17; 25,28). Diese sind praktisch der einzige Anlass, an dem das „Israel“ der DHG gemeinsam handelt.

Dass Saul die Königsherrschaft annahm (1Sam 14,47), war nicht durch seinen Status als M^{e}šī^{a}ḥ Jhwh impliziert. Dies ist und bleibt das charismatische Element in der sich punktuell realisierenden Stellung einer Führungsperson (im Richterbuch sind das die Richter Israels) der Gruppe von Menschen, die sich zu Israel zählen.

Der Begriff „Israel“ ist in der DHG deutlich weder territorial noch durch eine bestimmte Stammeszugehörigkeit definiert. Im Gegensatz zum geographischen Begriff Juda ist Israel eine Größe, in der sich bedeutende und weniger bedeutende Familien finden (1Sam 18,18) und in der bestimmte Normen gelten, deren Verletzung ausgeschlossen ist (2Sam 13,12); wer sich anders verhält, gilt als Nichtsnutz (b^{e}lijjaʿal) und ungehöriger Kerl (nābāl), sein Verhalten wird als grobe Ungehörigkeit (n^{e}bālā) gewertet.

Das Israel der DHG ist also eine zusammengehörige Gruppe, die durch eine gemeinsame Traditionsgeschichte oder zumindest Konvention geprägt, aber unter Saul ganz sicher noch kein Staat ist. Wohl aber kann man an die Israel-Stele des Merenptah denken, deren ägyptische Wiedergabe des Namens Israel „im Unterschied zu den mit Wurfholz- und Fremdlandzeichen versehenen Toponymen des Kontextes mit den Determinativen Wurfholz/Mann und Frau sowie Pluralstrichen ausgestattet ist, d.h. eine Stammes- oder Sippenfor-

[46] So u.a. Stolz 1981, 256 und 258 z.St. mit der Erläuterung, dass sich David „dem Hause Sauls gegenüber in Blutschuld befinde“, die er aber gerade nicht als Blutrachefall einschätzt.

mation signalisieren kann“[47], also nicht ein Territorium, sondern eine Menschengruppe kennzeichnet.[48] Nach dem Gesamtbild der DHG ist eher an eine „Sippenformation“ in dem Sinne zu denken, dass die Gruppe von Familien getragen und kontrolliert wird. Bemerkenswert scheint mir auch die Bezeichnung der Gruppe als naḥ[a]lat Jhwh, „Erbteil Jhwhs“ in 1Sam 26,19; 2Sam 20,19; 21,3. Das Israel der DHG ist demnach durch nichts Anderes als „Jhwh den Gott Israels“ (1Sam 25,33) als Gemeinschaft geprägt.[49] Erst in Jerusalem wird Israels Gott auch mit dem Jerusalemer Gottesepitheton „Zebaot“ verbunden (2Sam 5,10).

Der Konsens der Ältesten, David als „König“ über Israel anzuerkennen, ist ein Schritt zur Etablierung des Königtums, das sich später im Nordreich und im Südreich je verschieden entwickelt hat.[50] In der DHG – v.a. im Abschnitt F, also dem, der beschreibt, was durch Abschalom, seine Revolte und deren Folgehandlungen ausgelöst wird –, geht es nicht um einen Gegensatz, der Nord und Süd teilt, sondern um die schwierige Bestimmung dessen, was ein König von Israel ist – die Frage, die kritisch gegenüber David erstmals durch Michal (2Sam 6,20) ausgesprochen wird. Weder die Landschaft Juda noch die verschiedenen Wohngebiete Israels noch Davids Jerusalem bilden je für sich oder zusammen einen Staat im heutigen Sinne.

Der Kampf um Davids Nachfolge entscheidet eine Machtfrage, keine Gruppenidentität. Ob und in welchem Sinne der Nachfolger משיח יהוה ist, bleibt offen bzw. wird durch Zadoks Salbung transformiert. Zuvor ist in diesem Zusammenhang vom Nagid[51] die Rede, einem Wort, das ich bis auf weiteres mit „Prätendent“ wiedergeben möchte und das m.E. eine alte Bezeichnung ist – mit dem besonderen Nominaltyp, der morphologisch dem aramäischen Partizip passiv entspricht, semantisch aber immer eine Funktionsbezeichnung darstellt (Nabi, Nasi, Maschiach etc.). Nach der DHG hat es m.E. weder ein

[47] Görg 1992, 248.

[48] Vgl. zur Diskussion der Merenptah-Stele in Bezug auf Israel: Görg 1992, Fritz 1996, 73–75 und jetzt wohl definitiv klärend mit Diskussion der Forschung Weippert 2010, 160–165 und Text 066, ebd. 168–171..

[49] Hierbei an einen „Staatsgott JHWH“ zu denken (Knauf 2001, 288), würde dem Bild, das die DHG ergibt, in keiner Weise entsprechen. Selbst wenn man die „Annahme des Königtums“ durch Saul (1Sam 14,47), die nach der hier vertretenen Meinung den Auftakt der DHG bildet, als Staatsgründung bezeichnen will, so ist doch die Identifizierung der „Israel“-Gruppe durch den Bezug auf Jhwh dem Königtum vorangegangen. Will man das stämmeübergreifende Königtum Sauls als „Stämmekönigtum“ begreifen, so kann doch von einem „Staatskult“ nicht die Rede sein, und Davids Königtum über Juda, wie es die DHG darstellt, kann mit Sicherheit erst recht nicht als „Stämmekönigtum“ bezeichnet werden.

[50] Dazu wären die wichtigen Beobachtungen von Alt 1951=[3]1964, noch einmal neu zu bedenken, v.a. unter dem Vorbehalt, dass das Israel der Davidsgeschichte nicht bruchlos mit dem späteren Nordreich gleichgesetzt werden kann.

[51] Dazu Lipiński 1974 für die Bedeutung „Kronprinz“; anders Rüterswörden 1985, 101–105. Zur Diskussion der Literatur Hasel 1986.

Großreich (nicht einmal ein „Reich“) Davids gegeben noch höfische Strukturen oder auch nur königliche Beamte,[52] wohl aber ein erstaunliches Interesse an der Identität Israels.

Auch ist die DHG und ihr David erstaunlich untheologisch. Die wiederholten Efodbefragungen vor kriegerischen Unternehmungen sind kein Zeichen besonderer Frömmigkeit, sondern normale Hilfsmittel zur Lagebeurteilung. In der Rede an Saul in der m.E. älteren Verschonungsgeschichte (1Sam 26,19) spricht David nahezu zynisch, jedenfalls erstaunlich pragmatisch über die möglichen Gründe von Sauls Hass: Falls er auf eine Anstiftung durch Jhwh – d.h. irgendeine Verärgerung Gottes über einen möglichen religiösen Fehler Davids – zurückgeht, soll er durch eine Opferdarbringung besänftigt werden, sonst aber soll Saul die Sache überdenken.

Sauls Verhalten gegenüber David wird in der DHG als sinnlose Verfolgung auf Kosten der Kampfkraft seiner Truppe dargestellt – eine obsessive Freizeitbeschäftigung, die Saul beim Philisterangriff, d.h. bei Eintreten eines Falles von Jhwh-Krieg, unterbrechen muss (1Sam 23,27).[53] Davids Verhältnis zu Saul ist von ostentativer Pietät im Sinne einer israelkonformen Rücksicht auf die Gefühle von Sauls Anhängern geprägt.

Ein Blick auf die Schauplätze, an denen sich Saul und David in der DHG bewegen, zeigt Erstaunliches: Außer dem Gebiet des letzten Philisterkrieges Sauls und seines und seiner Söhne Todes und Begräbnisses sowie dem Aufenthaltsort Sauls in benjaminitischem Gebiet und allenfalls – falls die Nennung des Ela-Tales (1Sam 17,19) zum Grundbestand gehört – dem Ort der ersten Begegnung beider erfahren wir über Sauls eigene Unternehmungen und deren Orte so gut wie gar nichts, wohl aber sehr viel über Davids ständige Ortswechsel in seiner Flucht- und Untergrundphase sowie im Philistergebiet, in und um Hebron, in der Südwüste Judas und angrenzenden Gebieten sowie dann wieder über die Orte, an denen sich Abschaloms Revolte und deren Folgen abspielten. In diesem Zusammenhang wird auch die Umgebung Jerusalems sehr detailreich geschildert.

Der (oder die) Verfasser der DHG weiß insgesamt wenig über Saul, wenig auch über dessen Philisterkämpfe, aber viel über Davids Aktivitäten nach der Trennung, auf dem Weg zum Königtum im judäischen Gebiet und von der Verbindung zum ostjordanischen Israel in der Landschaft Gilead. Die Versorgung durch Barsillai wird sehr realistisch und ortsspezifisch aufgelistet, die Familienbeziehungen, die Herkunft, der Vatersname und die Verwandtschaft der engen Umgebung Davids sowie der zu Israel gehörenden Personen sind

[52] Gegen Rüterswörden 1985 und andere; Beamte in unserem Sinne werden erst ab Salomo erkennbar.

[53] Sauls „Verwerfung“ (1Sam 16,1) gehört nicht zum Bestand der DHG. In ihr wird Saul auch nirgends religiös abqualifiziert.

detailreich und in ebenfalls offenbar ostjordanisch geprägter Weise[54] aufgeführt. Für Abschalom scheint der Verfasser wenig Sympathie zu haben.

Der Verfasser der DHG ist weder königsfreundlich noch königskritisch, aber er ist im Sinne des zu „Israel" Gesagten israelkonform und zugleich an David interessiert, wobei Bewunderung und Kritik, letztere durch den klaren Blick für eine Entwicklung zum Verlust der traditionellen Israelprägung gekennzeichnet, sich mischen.

3.3

Der (oder die) Verfasser hat sehr gut recherchiert. Er schreibt zeitnah, wenn auch offenbar bereits aus einer zeitlichen Distanz zu Sauls Königtum und Davids Anfängen bei Saul. Er kennt die Jerusalemer Verhältnisse und ihre Hintergründe. Er weiß außerdem sehr viel über die Israelkreise in Gilead bzw. im Ostjordanland – mehr eigentlich als über die „Hälfte Israels" im westjordanischen Gebiet. Er führt, wenn immer möglich, die Figuren seiner Darstellung mit präzisen Angaben ein und bildet durch ihr wiederholtes Auftreten ein durchgehende Spannung ermöglichendes Erzählgerüst. Er zieht das Fazit der von ihm dargestellten Entwicklung in 1Kön 2 und v.a. in Davids Testament 1Kön 2,5–9.

Positiv empfohlen werden darin nur die Söhne Barsillais, ohne dass ihre Funktion oder Stellung beschrieben würde, aber auch ohne dass die rätselhafte Figur Kimham als eines von ihnen bezeichnet oder zumindest sein Verhältnis zu ihnen erläutert würde. Die ursprünglichen Adressaten der DHG wussten offenbar oder konnten wissen, wer er war. Warum wird er aber so seltsam unbestimmt eingeführt? Dies muss einen im engeren Sinne spezifisch literarischen Grund haben. Kimham ist eine Figur am Rande des Gesamttableaus der DHG, die man gleichwohl einfach nicht übersehen kann. Daher wage ich zur DHG als Zwischenergebnis[55] eine Hypothese, die sich in einem kurzen Satz aussprechen lässt: Kimham ist der auctor in fabula.

[54] Mit Herkunftsbezeichnung in Form einer vom Ortsnamen gebildeten Nisbe, wie außerhalb der DHG bei „Elia dem Tisbiter".

[55] Was der Umberto Ecos Begriff des „lector in fabula" abwandelnde Schlusssatz dieses Beitrags zur „Nebenfigur" Kimham literaturwissenschaftlich und literaturgeschichtlich bedeuten könnte, bedarf weiterer Klärung, die den hier gesetzten Rahmen sprengen würde. Fragen des Verhältnisses zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit, der Traditionsbildung, der Literalität einschließlich materialkundlicher Klärungen sowie v.a. der Definition von „Autor" und „Verfasser" in der biblischen Literatur hoffe ich in einer späteren Fortsetzung der hier vorgelegten Untersuchung ansprechen zu können.

Bibliographie

Alt, Albrecht, 1959, Jerusalems Aufstieg (1925): A. Alt, Kleine Schriften, III, München, 243–257.
Alt, Albrecht, [3]1964, Das Königtum in den Reichen Israel und Juda (1951): A. Alt, Kleine Schriften, München, II,116–134.
Alt, Albrecht, 1959, Der Anteil des Königtums an der sozialen Entwicklung in den Reichen Israel und Juda (1955): A. Alt, Kleine Schriften, München, III, 348–372.
Bietenhard, Sophia Katharina, 1998, Des Königs General. Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2-20; 1 Kön 1-2 (OBO 163).
Caspari, Wilhelm, 1909, Aufkommen und Krise des israelitischen Königtums unter David. Ursachen, Teilnehmer und Verlauf des Abschalomschen Aufstandes, Berlin.
Dietrich, Walter, 1997, Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr. (Biblische Enzyklopädie 3), Stuttgart.
Dietrich, Walter, 2002, Von David zu den Deuteronomisten. Studien zu den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments (BWANT 156).
Dion, Paul-Eugène, 1977, Les Araméens à l'âge du fer. Histoire politique et structures sociales (EtB.NS 34).
Donner, Herbert, 1970, Herrschergestalten in Israel (Verständliche Wissenschaft 103), Berlin et al.
Fritz, Volkmar, 1996, Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v.Chr. (Biblische Enzyklopädie 2), Stuttgart.
Görg, Manfred, 1995, Art. Israelstele: NBL II, 7, 247–249.
Grønbaek, Jakob H., 1971, Die Geschichte vom Aufstieg Davids (1.Sam. 15 – 2.Sam. 5). Tradition und Komposition (AThD 10).
Hasel, Gerhard F., 1986, Art. נגיד nāgīd: ThWAT 5, 203–219.
Hendlmeier, Ira, 1982, Das Herz der Männer Israels. Untersuchungen zum Verständnis des Absalomaufstands, Diss.theol. Regensburg.
Hübner, Ulrich, 1992, Die Ammoniter. Untersuchungen zur Geschichte, Kultur und Religion eines transjordanischen Volkes im 1. Jahrtausend v. Chr. (ADPV 16).
Knauf, Ernst Axel, 2001, Art. Israel II. Geschichte: RGG[4] 4, 284–293.
Lemaire, André, 1981, Galaad et Makir. Remarques sur la tribu de Manassé à l'est du Jourdain: VT 31, 39–61.
Lendle, Otto, 1992, Einführung in die griechische Geschichtsschreibung. Von Hekataios bis Zosimos, Darmstadt.
Lipiński, Edward, 1974, Nāgīd der Kronprinz: VT 24, 497–499.
Mommer, Peter, 1991, Samuel. Geschichte und Überlieferung (WMANT 65).
Neumann-Gorsolke, Ute, 2008, Barsillai, der Gileaditer. Überlegungen zu Bedeutung und Funktion der Altersaussagen in 2Samuel 19,32-41: M. Bauks / K. Liess, / P. Riede (Hg.): Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?

(Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie. FS Bernd Janowski, Neukirchen-Vluyn, 375–388.

NOTH, Martin, 1928=1966, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung, Nachdr. Hildesheim 1966.

NOTH, Martin, 1941=1968, Das Land Gilead als Siedlungsgebiet israelitischer Sippen (1941): Ders., Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde 1, Neukirchen-Vluyn, 347–390.

NOTH, Martin, 1968=2003, Könige, 1. Teilband. 1Kön 1-16 (BK.AT IX/1), Neukirchen–Vluyn.

ROST, Leonhard, 1926=1965, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids, 1926 (BWANT III/6). = Ders., Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament, Heidelberg, 1965, 119–253.

RÜTERSWÖRDEN, Udo, 1985, Die Beamten der israelitischen Königszeit (BWANT 117).

STANZEL, Karl Franz, [5]1991, Theorie des Erzählens, Göttingen.

STOLZ, Fritz, 1981, Das erste und zweite Buch Samuel (ZBK.AT 9).

STRECK, Michael P., 2007, Das amurritische Onomastikon der altbabylonischen Zeit, Bd.1. Die Amurriter. Die onomastische Forschung. Orthographie und Phonologie. Nominalphonologie, Münster.

TÜBINGER BIBELATLAS, 2001, Auf der Grundlage des Tübinger Atlas des Vorderen Orients (TAVO) hg. von Siegfried Mittmann & Götz Schmitt, Stuttgart.

WILLI-PLEIN, Ina, 1995, Frauen um David: Beobachtungen zur Davidshausgeschichte: S.Timm und M.Weippert (Hg.), Meilenstein. FS Herbert Donner (ÄAT 30) 349–361.

WILLI-PLEIN, Ina, 2004, ISam 18–19 und die Davidshausgeschichte: W. Dietrich (Hg.), David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches (OBO 206), 138–171.

WILLI-PLEIN, Ina, 2009, Barsillai der Gileaditer: M. Pietsch / F. Hartenstein (Hg.), Israel zwischen den Mächten. FS Stefan Timm (AOAT 364) 455–472.

WILLI-PLEIN, Ina, 2010, Keine Eroberung Jerusalems. Zu Stellung und Bedeutung von 2Sam 5 in der Davidshausgeschichte der Samuelbücher: A. Graeme Auld / Erik Eynikel (ed.), For and Against David. Story and History in the Books of Samuel (BEThL 232), 213–233.

Summary

This article focuses on Kimham, a person who is even less noticed by today's readers than his patron Barzillai the Gileadite. Both of them seem to be rather marginal figures in the long "Tale of David's House" ("Davidshausgeschichte", abbrev. to „DHG") which I assume to begin with 1Sam 14:47–52 + 17:55 and to end in 1Kings 2. Its central theme is how – although David was a nobody – the "House of David" came into being as Israel's royal dynasty in Jerusalem. The (reconstructed) literary unit consists of seven single parts, separated from

each other by a special transition formula, but forming a whole, the center of which describes how Absalom's revolt split Israel.

For the DHG, "Israel" is a group of families or clans shaped by common tradition and conventions; it is not a state but rather a corporate identity of persons controlling public life. Its most important territory is the region of Gilead, where David, being in flight from Absalom, is welcomed and strongly supported by a delegation of three magnates at Mahanaim (2Sam 17). One – and obviously the most important – of them is Barzillai. When invited by the returning king to sit at the royal table in Jerusalem, he politely suggests that young Kimham – a totally unknown person – should instead follow the king and enjoy David's benevolence (2Sam 19). As Barzillai's protégé Kimham seems to be a brilliant young man– intelligent enough to provide informal information between Jerusalem and the important families of traditional Israel in Gilead.

The writer of the DHG investigated thoroughly and seems to have been near to if not contemporary with David's last years in Jerusalem. His familiarity with the territory of Judah and the Judean desert, with the roads and places of the Philistine coastal plain, and with the surroundings of Jerusalem as well as the local character of Gilead is remarkable. In spite of a certain distance to Saul he is always aware of Israel's tradition. So as a working hypothesis, with regard to the DHG we assume that Kimham is the *auctor in fabula*.

Scheba ben Belial (2Sam 20)

Über nichtsnutzige Widerspenstigkeit und zielgerichtete Klugheit

Johannes Klein, Fogarasch / Bern

Ist Scheba tatsächlich ein ben-Belial, wie es der vernichtende Kommentar des Erzählers gleich zu Beginn von 2Sam 20 ausdrückt, oder ist eine weniger negative Wertung vorzuziehen, wie der Rest der Erzählung nahe legt? Eine genaue Analyse des Textes und seines weiteren Kontextes, unter Berücksichtigung der rezeptionsästhetischen Kommunikationstheorie, soll dazu beitragen, dieses Dilemma zu lösen. Die differenzierte Betrachtung der Kommunikationsinhalte auf den Ebenen der Figuren, des fiktiven Erzählers und des fiktiven Adressaten bzw. des Autors im Text und des impliziten Lesers kann helfen, Reden und Handlungen der Figuren und verschiedene Sachverhalte des Textes klarer zu erfassen und neu miteinander und zum Kontext in Beziehung zu setzen, sowie Hinweise auf den realen Autor bzw. die Entstehungsumstände der Erzählung und ihres weiteren Zusammenhangs zu geben.

Die wertende Haltung des (fiktiven) Erzählers,[1] erleichtert es, diesen vom Autor (im Text)[2] zu unterscheiden, denn dadurch wird plausibel, dass es auf der anderen Seite einen fiktiven Adressaten[3] gibt, der dem Erzähler die Wertungen ohne zu hinterfragen abnimmt, aber auch reale Leser,[4] die dies nicht tun. Die zumindest gelegentliche Diskrepanz zwischen realen Lesern und fiktiven Adressaten weist auf die Möglichkeit einer Diskrepanz zwischen realem Autor[5] und Erzähler hin. Durch diese Differenzierung eröffnet sich die Wichtigkeit des Themenkomplexes, der sich um die Frage dreht, was der Leser (im Text)[6] versteht, bzw. was der Autor meint.

[1] Unter *Erzähler* wird im Folgenden eine fiktive Figur verstanden, die die Handlung den Lesenden übermittelt.

[2] Mit *Autor* ist hier die Vorstellung gemeint, die der Leser aus dem Text gewinnt und auf den Textproduzenten projiziert, wenn er davon ausgeht, dass der Text einheitlich ist.

[3] Unter dem *fiktiven Adressaten* ist diejenige Figur im Text gemeint, an die sich der Erzähler in direkter Weise wendet, und die dem Erzähler bedingungslos glaubt, was er sagt.

[4] Unter *realen Lesern* werden jene tatsächlich lebenden Menschen verstanden, die die Erzählung gelesen haben und sich mit ihr auseinandersetzen.

[5] Mit *realem Autor* ist der tatsächliche Textproduzent gemeint.

[6] Unter *Leser*, sonst noch idealer oder impliziter Leser genannt, wird die Vorstellung betrachtet, die sich von jenem Leser ergibt, der das Erzählsystem, d.h. die Summe aller internen und externen Textbezüge vollständig wahrnimmt und den Text somit im Sinne des Autors interpretiert.

Die Erkenntnisse, die aus diesem Themenkomplex resultieren, können mit historischen Fragestellungen verbunden werden. So bietet es sich an, nach den Entstehungsumständen zu fragen und danach, aufgrund des Bewusstwerdens der Textaussage und der Entstehungsumstände Überlegungen zur historischen Rekonstruktion anzustellen. Das bleibt natürlich textimmanent, solange keine anderen Informationen, wie Resultate von archäologischen Grabungen, Inschriften usw. herangezogen werden.[7]

1 Die Positionierung des Erzählers

Gleich zu Beginn der Erzählung nimmt der Erzähler eine wertende Haltung ein. Er charakterisiert Scheba als ben Belial (בן בליעל) und erteilt dadurch, so F. Crüsemann, „die wahrscheinlich stärkste Negativbezeichnung, die dem Verfasser überhaupt zur Verfügung stand".[8]

Hinter dem Begriff בליעל ist aufgrund von Ps 18,5 (= 2Sam 22,5) ein Unterweltgott vermutet worden,[9] der in der jüdischen Apokalyptik zur Bezeichnung des Teufels wurde,[10] oder in Qumran zu jener des Feindesengels,[11] der gottwidrigen Macht, „der nach Vorherbestimmung und Freiheit diejenigen verfallen..., in denen sich der Geist der Verderbtheit äussert".[12] In Frage kommt eine kanaanäische Variante des babylonischen Gottes Bililu[13] oder eine Verfemung des Baalsnamens *Ba'al–jam*.[14] Etymologisch ist eine Herleitung von בליע (בלע III) nicht ausgeschlossen,[15] woraus sich die Bedeutung *Verwirrung* bzw. *Verschlinger*, *Abgrund* ergäbe. Klanglich wird der Begriff mit den Wörtern בלי *ohne* und יעל *Nutzen* (Wurzel יעל) oder *Aufkommen* (Wurzel עלה) in Verbindung gebracht,[16] woraus sich im ersten Fall die Übersetzung *Nichtsnutz*, im zweiten Fall das Verständnis der Unentrinnbarkeit (das nicht mehr Heraufkommen aus der Unterwelt) nahelegt. J. Pedersen kann dem Begriff alles subsumieren, was *ohne positive Aktion* geschieht bzw. *negative Aktion* darstellt, sei es *böse, schlimm, korrupt, mit falschen Werten, nicht gastfreundlich, das Recht missachtend, falsches*

[7] Korrektheitshalber müsste man also bei den zu erzielenden Ergebnissen von den Entstehungsumständen (im Text) und von historischen Rekonstruktionen (im Text) sprechen.

[8] Crüsemann 1978, 105.

[9] Vgl. Gressmann 1909, 1021; Huppenbauer 1959, 81. Galling 1957, 1025, sieht dahinter einen Götzen, der zur „Bosheit und Lüge verführt". Vgl. auch die Vulgata, die den Begriff an 12 Stellen mit Belial übersetzt, vgl. dazu Thomas 1963, 11ff., dort auch andere Übersetzungen, die in Belial einen Eigennamen sehen.

[10] Galling 1957, 1025, vgl. auch 2Kor 6,13.

[11] Vgl. Huppenbauer 1959, 89.

[12] Galling 1957, 1026.

[13] Thomas 1963, 16.

[14] So Maag 1950, 39.

[15] Vgl. Driver 1934, 52f.; Thomas 1963, 18; HALAT ^{3}2004, 128.

[16] Vgl. HALAT ^{3}2004, 128.

Zeugnis gebend, den Ordnungen widerstrebend oder *Leid und Schaden bewirkend*.[17] V. Maag sieht in בליעל einen religiösen Begriff, hinter dem eine *Wesensart* steht, „die entweder Gott selbst oder den göttlichen Urordnungen menschlichen Zusammenlebens entgegengesetzt ist".[18] Dadurch, dass der Akzent auch bei der religiösen Ausrichtung des Begriffs nicht auf dem *Kultischen*, sondern auf dem *Ordnungsmässigen*, und zwar auf den *Urordnungen des Soziallebens* liegt,[19] ist der Begriff weisheitlichem Handeln entgegengesetzt. Für die Übertragung ins Deutsche eignet sich m.E. am besten der Begriff des *nichtsnutzig Widerspenstigen*, erstens weil darin den klanglichen Assoziationen Rechnung getragen wird, zweitens das den Ordnungen Entgegengesetzte und drittens das Geisterhafte der Unterwelt angesprochen wird.

Dadurch, dass dem Erzähler dieser Ausdruck in den Mund gelegt wird, präsentiert er sich als parteiisch,[20] legt seinen Standpunkt offen dar[21] und prägt damit in entscheidender Weise die Haltung der Lesenden. Aber auf welche Art? Kann man damit rechnen, dass sich Lesende in der Weise beeinflussen lassen, dass sie so wie fiktive Adressaten einem solchen Urteil des Erzählers einfach zustimmen? Sicherlich stösst der Erzähler auf ein breites Spektrum von realen Lesern und Hörern, beginnend mit denen, die seine Wertung teilen, über solche, denen sein Urteil gleichgültig ist, bis zu jenen, die mit Scheba mitfühlen, und die jenes, auch wenn es sich am Anfang der Erzählung befindet, mit Argwohn betrachten.[22] Man wird sagen dürfen, dass sich an diesem Punkt die Problematik um die Glaubwürdigkeit des Erzählers entzündet. Teilt ein realer Leser das Urteil des Erzählers, wird er die Erzählung in einer bestimmten Weise lesen, sympathisiert er jedoch mit der Bewegung Schebas, wird er es als ärgerlich betrachten und wahrscheinlich die Geschichte von einem anderen Standpunkt aus gegenlesen.[23] Sollte dies dem realen Autor bewusst gewesen sein? Warum hat er diese Wertung gleich zu Beginn in den Text geschrieben? Um, so wie es auf den ersten Blick scheint, dem realen Leser eine Haltung gegen Scheba aufzuzwingen? Oder hat er im Gegenteil mit realen Lesern ge-

[17] Pedersen 1926, 431.
[18] Maag 1980, 228.
[19] Maag 1980, 228.
[20] vgl. Stolz 1981, 276: „das ist gewiss das Urteil eines Menschen, der Partei ist."
[21] Nach Dietrich 2000, 58, verrät diese Bezeichnung einiges über den Standort des Erzählers.
[22] Wie argwöhnisch reale Leser werden können, zeigen die eindrücklichen Arbeiten von McKenzie 2002 und Halpern 2001, die, ausgehend von einer Hermeneutik des Verdachts in den Samuelbüchern aufgrund der positiven Aussagen über David ein negatives Davidbild zeichnen.
[23] Zur theoretischen Grundlegung der Glaubwürdigkeit des Erzählers vgl. Schmitz 2008, 34f., insbesondere ihre Überlegungen zur Möglichkeit der Abgrenzung vom Erzähler: „Durch detektivische Entdeckungen der Unzuverlässigkeit können die Lesenden versuchen, eine ansatzweise oder gänzlich andere, alternative Geschichte zu konstruieren, mit der die Erzählstimme gegengelesen werden kann. Die Diskrepanzen von präsentierter und gegengelesener Erzählung können dazu beitragen, sich von der Erzählstimme zu distanzieren."

rechnet, die sich vom fiktiven Adressaten abgrenzen werden und sich so eine Meinung nicht aufzwingen lassen, damit er sie gewissermassen mit Augenzwinkern auf eine andere, subtilere Lesart seiner Geschichte hinweist?

Ein später geliefertes Detail bestätigt die zu Beginn ausgedrückte Positionierung des Erzählers vom Beginn der Erzählung. Letzterer charakterisiert nämlich die Frau von Abel Bet-Maacha, die die Enthauptung Schebas vermittelt, als klug (חכמה), denn sie liefert den nichtsnutzigen Scheba Joab aus und bereitet damit dem Bürgerkrieg ein Ende. Von diesem Standpunkt aus wird auch die Position der anderen Gestalten verständlich: Joab steht auf der Seite der klugen Frau, Amasa auf der Seite des nichtsnutzig widerspenstigen Scheba; er stammt übrigens aus zweifelhaften Verhältnissen (2Sam 17,25). David steht demgegenüber auf der Seite der Klugheit. Auch festigt er durch die Niederschlagung der Revolte seine Position.

Ist diese in sich stimmige Position des Erzählers identisch mit der Aussage der Erzählung? Ist sie mit dem Autor (im Text) zu identifizieren, oder hat der Erzähler die Funktion, Anhaltspunkte zu bieten, damit sich der Leser von seinem Urteil abgrenzt? Ja, sind solche Vorstellungen von einem Autor antiker Prosa überhaupt denkbar? Aufschluss darüber kann nur eine sorgfältige Analyse geben.

2 Die Handlungsabfolge

Klammert man die wertenden Charakterisierungen des Erzählers aus, dann entsteht Raum für vielschichtigere Interpretationen. Zunächst fällt auf, dass Scheba zu Beginn eine grosse Anhängerschaft gehabt haben muss. In 2Sam 20,2 heisst es, dass ihm ganz Israel folgte. Ferner erscheint Joab als zwielichtige Gestalt.[24] Er erweist sich als ungemein nützlich[25] für David, es gelingt ihm, dem Aufstand ein Ende zu bereiten, ohne viel Blut zu vergiessen; sein Mord an Amasa offenbart jedoch seine Bereitschaft zu grausamer Gewalttätigkeit[26] und dass er vor allem das Ziel verfolgt, die Position des Heerführers zu ergreifen. Es gelingt ihm, obwohl er keinen Auftrag erhält, die Zügel an sich zu reissen, Scheba enthaupten zu lassen und damit der Revolte ein Ende zu setzen.

David scheint sich zunächst fair zu verhalten. Er erteilt Amasa den Auftrag zur Verfolgung der Aufständischen. Nachdem dieser sich verspätet, beauftragt er das Berufsheer unter Abischai mit der Verfolgung. Man könnte meinen, aufgrund militärischer Sachzwänge. Auch der Grund der Wiederinstallation Joabs als Heerführer[27] kann in Joabs Erfolg und der damit verbundenen Nütz-

[24] Vgl. Bar-Efrat 2009, 204.

[25] Bar-Efrat 2009, 205, nennt Joab einen *nützlichen Offizier*.

[26] Nach Stolz 1981, 277, ist Joab „skrupellos, brutal und wirkungsvoll“, nach Hentschel 1994, 86, „grausam und rücksichtslos“.

[27] Die Notiz in 2Sam 20,23 ist wohl nicht anders zu deuten, als dass Joab nach seinem erfolgreichen Feldzug im Norden wieder in Amt und Würden ist.

lichkeit gesehen werden. Aber dann muss man auf jeden Fall festhalten, dass sich David auch gegen die Moral entschliesst, weil er den Mörder Joab wieder in sein Amt einführt. Amasas Rolle ist wiederum unklar. Ist er unschuldiges Opfer oder hatte er geheime Pläne? Seine Verspätung wird nicht motiviert, und die Tatsache, dass er plötzlich in Gibeon steht, ist schwer zu deuten. Vergisst der Erzähler zu berichten, dass er vorher, wie abgemacht, bei David vorstellig gewesen ist? Oder umging Amasa absichtlich oder aus Mangel an Zeit das Vorstelligwerden bei David? Oder schlug er sich sogar auf die Seite der Aufständischen?

Der Repräsentant der Aufständischen ist Scheba, der einerseits aufgrund des Drucks, den Joab ausübt, andererseits auf das Betreiben einer Frau hin von der Stadt, in der er Geborgenheit gesucht hat, verraten wird. Erscheint dieser Tod als gerechtfertigt, oder wird er von den Lesenden als eher tragisch empfunden? Ist das Ausliefern durch die Stadt als nützlich und klug zu werten, oder handelt es sich doch viel eher um Verrat? Die Handlungsabfolge legt die Lesenden nicht auf eine bestimmte Deutung fest. Weder geht hieraus zwingend hervor, dass Scheba eine negative Gestalt ist, noch, dass die vermittelnde Frau positiv zu betrachten ist. Aber auch das Gegenteil, dass Scheba aufgrund des Betreibens des meuchelnden Joab und der verräterisch-klugen Frau als tragisch scheiternde Gestalt anzusehen ist, lässt sich nicht eindeutig heraushören. Vielmehr ist da eine gewisse Neutralität oder aber Ambivalenz in der Erzählweise spürbar, die auch sonst in biblischen Erzählungen zu Tage tritt.[28]

Vergleicht man nun die eingangs erwähnte Positionierung des Erzählers mit der Handlungsabfolge, so wird deutlich, dass die eine nicht zu der anderen passt. Der Leser hat demnach zu erwägen, ob er sich einen Autor vorstellt, der einen unglaubwürdigen Erzähler hingestellt hat, der vielleicht der Form halber, oder weil es so verlangt wird, den Repräsentanten der Aufständischen als widerspenstigen Nichtsnutz oder Sohn Belials vorführt und die Frau als klug bezeichnet, aber dem Leser dann die Freiheit gibt, die Geschichte gegenzulesen bzw. sich dabei zu denken, was er will.[29] Alternativ wird der Leser aber auch erwägen, die Positionierung des Erzählers nicht der Ebene der unmittelbaren Handlungsabfolge zuzurechnen, und in diesem Sinne weiterfragen.

[28] Zur Ambivalenz biblischen Erzählens vgl. Dietrich 2009, 69–122.

[29] Eine ähnlich geartete Perspektive charakterisiert den Erzähler Ethan im „König David Bericht" von Stefan Heym. Er soll den *Einen und Einzigen Wahren und Autoritativen, Historisch Genauen und Amtlich Anerkannten Bericht über den Erstaunlichen Aufstieg, das Gottesfürchtige Leben, sowie die Heroischen Taten und Wunderbaren Leistungen des David ben Jesse, Königs von Juda während Sieben und beider Juda und Israel während Dreiunddreissig Jahren, des Erwählten GOttes und Vaters von König Salomo* verfassen (Heym 1972, 11). Er muss dabei Dinge schreiben, die der salomonischen Propaganda dienen, aber gleichzeitig *historisch genau* sein. Das führt dann zu so mancher Ambivalenz seines Berichts.

2.1 Die Handlungsabfolge im unmittelbaren Kontext

Betrachtet man den unmittelbaren Kontext in 2Sam 19, dann scheint es zunächst, dass – zumindest auf der deklarativen Ebene der Figuren – die Gestalten Davids und Joabs auseinanderrücken. David zeigt in der Öffentlichkeit seine Gefühle seinem Sohn Abschalom gegenüber, wofür ihn Joab rügt (19,6–8). Danach grenzt er sich ganz allgemein von den Söhnen der Zeruja ab, weil diese an Gewalt und Rache denken (19,23). Er trachtet danach, damit zu verstehen zu geben, dass er friedfertig ist. Diese Aussagen sind oft auf ein apologetisches prodavidisches Interesse, ein Werben für David, den Willen zum Erweis seiner Unschuld, zurückgeführt worden.[30] Diese Auslegungsmöglichkeit könnte erwogen werden, wäre nicht auch das politische Taktieren Davids offensichtlich. Er spielt den Norden gegen den Süden aus. Nachdem der Norden erwägt, David wieder als König anzuerkennen (19,9f.), stachelt David durch Zadok und Abjatar im Süden dazu an, in Konkurrenz mit dem Norden zu treten (V. 11). Auf diese Weise gewinnt er den Süden für sich, freilich, indem er zustimmt, den beim Abschalomaufstand im Gegenlager befindlichen Amasa als Heerführer zu übernehmen (V. 14).[31] Das scheint dem Süden ein echtes Angebot zu sein,[32] die eigenen Interessen vertreten zu wissen. Diese Politik der Begnadigung und Integration früherer Gegner wird David im Anschluss durch die Amnestie weiterer im Abschalomaufstand aktiver Menschen fortführen.

Dadurch, dass sich David nun auf den Süden konzentriert, erregt er Ärger im Norden. Die Vertreter des Nordens sprechen den König darauf an (19,42), dieser antwortet jedoch nicht selbst, sondern lässt die Vertreter des Südens darauf reagieren, und so entsteht ein Streit zwischen Nord und Süd (19,43f.), der in den Aufstand des Scheba mündet. Es wird klar, dass dies Spiel für David den Zweck hat, zunächst zurückgeholt zu werden und danach die eigene Macht zu festigen. Vor diesem Hintergrund ergibt sich die Möglichkeit der Auslegung, dass auch die zur Schau gestellte Trauer Davids über Abschalom und die Abgrenzung von den Zerujasöhnen dies Ziel verfolgen, nämlich, sich vor jenen, gegen die sich Joab gewendet hat, in ein gutes Licht zu stellen. Klar ist, dass Joab bei der Tötung Abschaloms gemeint hat, im Interesse Davids zu handeln, selbst wenn er gegen dessen ausgesprochenen Willen verstossen hat. Das bedeutet, dass es zumindest eine Differenz gibt zwischen dem, was David öffentlich als seinen Willen äussert und dem, was Joab als die Inter-

[30] Vgl. z.B. McCarter 1984, 432; Würthwein 1974.

[31] Auch Halpern 2001, 91, sieht die Ersetzung Joabs durch Amasa als Zugeständnis an die Rebellen an. Die Art und Weise, wie David dieses Zugeständnis macht, spricht für sich: Er legt den Priestern einen Schwur in den Mund, verpflichtet sich also letztlich nicht selbst.

[32] Stoebe 1994, 419, interpretiert die Übernahme Amasas als Rücksichtsnahme, um eine potentielle Gegnerschaft in Juda zu neutralisieren.

essen Davids ausgibt. Möglich wird damit die Deutung, dass David vor der Öffentlichkeit andere Gefühle vorgibt als er wirklich hat.[33]

Die Frage, die sich aufgrund dieser Beobachtungen stellt, lautet, ob David sich innerlich überhaupt von Joab lossagt, und ob nicht auch der Kompromiss mit Amasa nur das Ziel verfolgt, die Gegner vorerst zu beschwichtigen, um dann, nachdem der König wieder fest auf seinem Thron sitzt, alles wieder rückgängig zu machen.

Überträgt man diese Zweifel, die sich aus dem Kontext ergeben, auf 2Sam 20, entstehen hier ähnliche Fragen: Sicherlich wird man David nicht beschuldigen können, dass er die Formen nicht einhält. Er beauftragt Amasa, den neuen rechtmässigen Heerführer, setzt aber eine Frist, die angesichts der Müdigkeit des Heerbanns nach dem Abschalomaufstand möglicherweise zu kurz ist.[34] Vielleicht hat David von vornherein beabsichtigt, Amasa auf diese Weise auszuschalten und durch Joab zu ersetzen. Er konnte in diesem Fall zunächst Abischai mit der Verfolgung beauftragen, aber dadurch unauffälligerweise Joab den Ball zuspielen.[35] Auf der anderen Seite erscheint es wiederum gerechtfertigt, dass David gerade im Falle eines Aufstands nicht genügend Vertrauen zu Amasa hat, ist jener doch der Heerführer Abschaloms gewesen. Wer weiss, ob er im entscheidenden Moment nicht gegen David losschlagen wird. Dies kann David nicht offen aussprechen, da er sich sonst vom Süden lossagen würde, aber er deutet es Abischai gegenüber an, indem er davon spricht, dass Scheba nun, d.h. nachdem Amasa nicht pünktlich erscheint, mehr Schaden als Abschalom anrichten wird (2Sam 20,6).[36] Auch erscheint es im Bereich des Denkbaren, dass Scheba darauf gebaut hat, dass Amasa Heerführer

[33] Man wird zwar in jedem Fall bei David von ambivalenten Gefühlen sprechen können. Sie ergeben sich daraus, dass er als Staatsmann am Niederschlagen des Aufstands interessiert ist und als Vater am Wohlergehen seines Sohnes. Das Problem der mangelnden Wahrhaftigkeit Davids entsteht allerdings dort, wo er als Staatsmann – als solcher steht er vor der Öffentlichkeit – den Gefühlen, die er seinem Sohn gegenüber empfindet, in einer Weise Ausdruck verleiht, die seinen engsten Mitarbeitern als anstößig empfinden. Solches Verhalten kann als Versuch gewertet werden, die gegnerische Seite, auf der Abschalom stand, zu versöhnen.

[34] Stolz 1981, 276; Halpern 2001, 91.

[35] Stoebe 1994, 440, stösst sich daran, dass Abischai beauftragt wird, aber Joab die Szene beherrscht. Durch die Annahme, dass David klug taktiert, erklärt sich dies. Es ist vorteilhaft für David, zunächst Amasa zu beauftragen, dann festzustellen, dass Amasa zu spät kommt und deshalb Abischai zu beauftragen. Joab kann dann die Zügel in die Hand nehmen, auch wenn es David vermieden hat, ihm einen solchen Auftrag zu erteilen. David versucht auf diese Weise, die Gegenseite im Glauben zu lassen, dass der Mord an Amasa nur die Initiative Joabs ist, für die er letztlich nichts kann.

[36] Für Stoebe 1994, 440, ist die Befürchtung Davids, dass der Aufstand des Scheba gefährlicher werden könnte als der Aufstand Abschaloms, schwer einsehbar, da er direkt keinen Zweifel an Amasas Loyalität äussert. Er deutet diese Zweifel aber an, indem er den Schaden, den Scheba tun wird, auf das Verspäten Amasas bezieht. Wenn Amasa wieder wie beim Aufstand Abschaloms sich zu den Gegnern Davids schlagen wird, dann wird Scheba mehr Schaden tun als Abschalom. Das Verspäten Amasas hat

ist. Diese Möglichkeit erhellt aus der Schilderung in V. 8, wo erwähnt wird, dass Amasa vor den Leuten Abischais in Gibeon angekommen war. Das bedeutet, dass Amasa den Auftrag Davids, vor ihm in Jerusalem zu stehen (V. 4), abgewandelt hat bzw. auf eigene Faust schon auf Verfolgungsjagd gegangen ist.[37] Damit eröffnet sich die Deutung der Ereignisse als Folge einer geheimen Absprache zwischen Scheba und Amasa. Man könnte dann die „freundliche" Begegnung zwischen Amasa und Joab in V. 9 so erklären, dass beide heucheln. Amasa ist zu dem Kuss bereit, um Joab gegenüber Vertrauen zu erwecken und ihn später auszutricksen, Joab macht gleich kurzen Prozess. Er ist nur schneller.

Abgesehen von den realen Chancen, die eine eventuelle Absprache oder vielleicht auch nur spontane Sympathie zwischen Amasa und Scheba gehabt hätte, der Aufstand des Scheba kann als direkte Folge des Streites zwischen Nord und Süd in 19,44, den David provoziert hatte, angesehen werden.[38] Der unmittelbare Kontext bestätigt also die Vielschichtigkeit der Interpretationsmöglichkeiten, die schon in der Erzählung selbst aufgefallen war, ja führt sie sogar fort und suggeriert einen Schuldanteil Davids an der Rebellion des Scheba. Scheba steht dabei für die Unzufriedenheit Israels, und daraus resultiert eine gewisse Berechtigung der Beteiligung an diesem Aufstand. Daraus ergibt sich, dass die Positionierung des Erzählers in V. 1 nur dann mit dieser Ebene in Einklang zu bringen ist, wenn man entweder einen ironischen oder einen geistesabwesenden Erzähler annimmt, auf jeden Fall aber einen, der Fakten erzählt, die sich mit der von ihm in 2Sam 20,1 vertretenen Position nicht unmittelbar auf einen Nenner bringen lassen. Da die wertende Bemerkung auf dieser Ebene nicht mit der Auffassung des Autors gleichzusetzen ist, ist alternativ zu erwägen, dass die Positionierung des Erzählers auch dieser Ebene nicht angehört, ja dieser Ebene eher noch weniger als jener der Handlungsabfolge.

2.2 Die Handlungsabfolge im weiteren Kontext

2Sam 20 ist nicht nur gut in den unmittelbaren Kontext integriert, so dass man schwer entscheiden kann, wo die Erzählung beginnt bzw. wo die vorangehende aufhört, sondern weist auch zahlreiche Verbindungen mit dem weiteren Kontext auf.

immer wieder diesen Verdacht genährt, so schon in der Verteidigungsrede Joabs vor Gericht in bSanhedrin 49a, vgl. auch MAUCHLINE 1971, 295; ACKROYD 1977, 189.

[37] Nach STOLZ 1981, 277, gibt der Text darüber keinen Aufschluss, ob Amasa auf eigene Initiative hin oder aufgrund eines nachträglichen königlichen Befehls direkt in Richtung Nordreich aufgebrochen sei.

[38] So auch STOEBE 1994, 436f., für ihn ist freilich der Anschluss von Kap. 20 an Kap. 19 redaktionell.

Die eindeutigste Verknüpfung unseres Textes besteht zu 2Sam 2f. Die Parallelen sind so offensichtlich, dass H.J. Stoebe annimmt, dass beide Erzählungen auf ein und dieselbe Überlieferung zurückgehen.[39] Deshalb soll hier ein ausführlicher Textvergleich unternommen werden:

a) Hintergründe beider Erzählungen sind militärische Auseinandersetzungen zwischen Israel und Juda. Der Konflikt bricht aus, nachdem Abner Ischboschet zum König gekürt (2Sam 2) bzw. nachdem Scheba zum Aufstand aufgerufen hat (2Sam 20).
b) Der Ort des Geschehens ist in der Nähe von Gibeon (2,12.13.16.24; 20,8).
c) Wichtige Krieger werden getötet. Abner tötet Asaël (2,23), Joab tötet Amasa (20,10), jeweils indem den Opfern der Spiessschaft in den Bauch gestossen wird.
d) Der Erzähler vermerkt in beiden Geschichten, dass die Vorübergehenden an der Todesstelle stehen bleiben (2,23; 20,12).
e) Nach dem Tod von Asaël bzw. Amasa setzt eine Verfolgungsjagd ein, die von Joab und Abischai angeführt wird. Das eine Mal wird Abner nachgejagt (2,24), das andere Mal Scheba (20,10).
f) Den Verfolgten gelingt es zunächst, sich in Sicherheit zu bringen. Israel kommt Abner als Verstärkung entgegen (2,25). Scheba flieht in eine Stadt (20,14). Beide haben Anhänger (2,25; 20,14).
g) Joab wird für sein Verhalten zur Rechenschaft gezogen: Abner ruft Joab zu und macht ihm klar, dass der Bruderkrieg nur Schaden anrichtet (2,26). Eine kluge Frau lässt Joab rufen und fragt ihn, warum er denn eine Stadt vernichten wolle (20,16).
h) In beiden Erzählungen wird von einer frontalen Auseinandersetzung abgesehen. Das geschieht jeweils durch Joab. Er reagiert positiv auf den Impuls Abners sich zurückzuziehen, und akzeptiert den Vorschlag der klugen Frau, sich mit dem Kopf Schebas zufrieden zu geben. Das Ende der Auseinandersetzung wird durch den Schall der Posaune markiert (2,28; 20,22).
i) Zwischen David und den zuvor gegnerischen Heerführern wird ein Abkommen zwecks Übernahme an Joabs Stelle geschlossen. Joab ermordet danach beide Heerführer, Abner und Amasa, beide mit einem Stich in den Bauch (2Sam 3,27; 20,10).

Vergleicht man nun aufgrund dieser Parallele Abner aus Kap. 2 mit Joab aus Kap. 20, so scheint das Bild Abners heller zu sein. Joab tötet Amasa hinterrücks, während Abner Asaël zweimal warnt, bevor er Hand an ihn legt. Hinzu kommt, dass Amasa und Joab offiziell zum selben Lager gehören und im selben Auftrag handeln, dass Joab Amasa mit aller Hinterlist umbringt, als er ihn küsst. Abner und Asaël gehören je einem der beiden verfeindeten Heere an, und der erste tötet den zweiten aus Gründen der Notwehr. Bemerkenswert ist auch eine kleine Nuance betreffend den weiteren Verlauf: Der Totschläger Abner wird zum Verfolgten durch Joab, während der Mörder Joab Verfolger Schebas wird. Insgesamt kann man daher sagen, dass durch die Parallele der beiden Geschichten die dunklen Züge Joabs hervorgehoben werden.

[39] Stoebe 1994, 119.441. Zur Entsprechung der beiden Erzählungen vgl. auch Kaiser 2000, 96; Alter 1999, 323. Nach McKenzie 2002, 203, könnte 2Sam 20 der Geschichte in Kap. 3 nachgestaltet worden sein.

Eine weitere Ebene vermittelt uns die parallele Schau von Abner und Scheba. Als Vertreter von Davids Gegenlager kommen sie beide in Konflikt mit Joab. Und wenn Abner im Vergleich zu Joab positiver erscheint, dann kann man vermuten, dass der Autor auch gewisse Sympathien bezüglich Scheba kennt. Allerdings gibt es auch einen wesentlichen Unterschied. Abner scheint sich durchzusetzen mit seiner Rede, mit der er Joab zum friedlichen Abziehen seiner Truppen bewegt. Scheba äussert keine solche Initiative und wird getötet, da die kluge Frau durchblicken lässt, dass lieber ein Mann zu opfern ist als eine ganze Stadt. So war die Tötung Schebas vernünftig um des Friedens willen, auch wenn ihm die Erzählung gewisse Sympathien entgegen bringt. Diesen Gedanken könnte man wiederum auf den Mord Joabs an Abner in 3,27 anwenden. Auch wenn auf der Textebene deutlich wird, dass Abner moralischer ist als Joab, kann der Tod Abners doch zur Einheit des Volkes unter David und damit zum Frieden führen. Pragmatisch gedacht, war das vielleicht sogar klug. So lange Abner lebt, ist keine Versöhnung möglich, auch wenn Abner die positivere Gestalt unter den beiden Heerführern ist. Der Vergleich beider Erzählungen stellt vielleicht den Versuch dar, die Notwendigkeit des Todes Abners einsichtig zu machen, auch wenn eine gewisse Tragik damit verbunden ist. Was den Tod Schebas anbelangt, ist dieser Gedanke offensichtlich. Seine Enthauptung wird von der klugen Frau vorgeschlagen, ist also auch zumindest pragmatisch klug. Vielleicht ist das sogar denen, die mit Scheba sympathisiert haben, einsichtig zu machen. Die Wiederholung des Mordes Joabs an einem Heerführer ist freilich kein gutes Zeichen, auch für David nicht, ein weiteres Zeichen für die Ambivalenz der Erzählweise.

Neben der Verbindung zwischen diesen beiden Texten sind noch weitere Einzelverbindungen zu nennen. Zunächst fällt auf, dass die Worte Schebas aus 2Sam 20,1 in fast identischer Weise[40] eine Generation später (1Kön 12,16) wieder aufgenommen werden. Diesmal fällt der Norden erfolgreich und für sehr lange Zeit vom Süden ab. Man wird daher nicht annehmen können, dass Scheba ein Einzelgänger war, sondern vermuten dürfen, dass seine Aktion in gewissen Kreisen – damit auch Leserkreisen – als beispielhaft angesehen wurde. Eine andere Anknüpfung besteht zu 1Sam 13. Dort wird Saul vom Propheten Samuel gerügt, weil er nicht gewartet hat, nachdem ein von ihm gesetzter Termin verstrichen ist, und begonnen hat, selbst das Opfer darzubringen, um in den Krieg ziehen zu können. David legt ein ähnliches Verhalten wie Saul an den Tag. Nachdem die Zeit verstrichen ist, die er Amasa gewährt hat, wartet er auch nicht, bis dieser dennoch kommt, sondern sucht in Abischai eine andere Lösung. David wird dafür von keiner Erzählinstanz gerügt. Der aufmerksame Leser, der den Bogen zur Saulgeschichte schlägt, hat jedoch die Möglichkeit, das Verhalten Davids kritisch zu betrachten, zumal dort das Verspäten Samu-

[40] In 2Sam 20,1 heisst es: „Wir haben keinen Anteil an David und kein Erbteil am Sohn Isais. Ein jeder zu seinen Zelten, Israel!" In 1Kön 12,16 lautet der Spruch: „Was ist unser Anteil an David? Kein Erbteil am Sohn Isais! Zu deinen Zelten, Israel!" Auch Dietrich 2000, 59f. Anm. 59, sieht diese Entsprechung als beabsichtigt an.

els, das das eilige Handeln Sauls provoziert, unbegründet erscheint (1Sam 13,8), während das Verspäten Amasas mit den Schwierigkeiten der Einberufung des Heerbannes in Verbindung gebracht werden kann.[41] Ferner fällt auf, dass David sich immer wieder von Joab bzw. den Zerujasöhnen losgesagt hat. Dies geschieht vor allem auf deklarativer Ebene (2Sam 3,39; 16,10; 19,23, vgl. auch 1Sam 26,7–10), hat jedoch zu Lebzeiten Davids niemals Folgen, ausser bei der Installierung Amasas an Joabs Stelle, aber auch da nur für kurze Zeit. Von daher erhalten jene Leser, die David als heimlichen Anstifter der Ermordung Amasas sehen, eine Bestätigung. Umsomehr als aus 2Sam 11,14f. bekannt ist, dass eine der Grausamkeiten, die Joab vollbringt, der Mord an Urija, ausdrücklich im Auftrag Davids geschieht. Es gibt deshalb reale Leser, die annehmen, dass alle Morde Joabs von David angeordnet worden sind.[42] Aus 2Sam 11,21 geht auch hervor, dass Joab sich dessen deutlich bewusst ist, dass es sehr gefährlich ist, sich an die Stadtmauer heranzuwagen, weil man gerade auch von einer Frau erschlagen werden kann.[43] In seinem Bestreben, die kluge Frau zu sprechen, nähert er sich aber in 20,17 der Stadtmauer. Wie ist das möglich, ohne sein Leben zu riskieren? Die Leser, die diese Verbindung sehen, müssen doch annehmen, dass Joab sich seiner Sache trotzdem sicher ist. Er hat offenbar Vertrauen zu der Frau. Möglicherweise hat er Beziehungen zu ihr schon von früher her. Diese Deutung erhält Unterstützung aus Kap. 14, wo Joab mit einer klugen Frau aus Tekoa zusammenarbeitet bzw. David mit ihrer Hilfe beeinflusst. Dabei geht es darum, die Klugheit einer Frau einzusetzen, um David eine vertretbare Möglichkeit zu eröffnen, Abschalom, an dem sein Herz hängt (2Sam 14,1), wieder nach Hause zu holen. Joab pflegt anscheinend gute Verbindungen zu klugen Frauen und kann sich ihre Hilfe zunutze machen, um im Sinne Davids zu handeln.

Aufgrund dieser Verknüpfungen könnte man annehmen, dass David, Joab und die kluge Frau zusammenarbeiten, dies aber vor der Öffentlichkeit vertuschen können. Allerdings ergeben sich bei dieser Annahme im Hinblick auf 1Kön 2,5 Schwierigkeiten. Hier deklariert David ein letztes Mal seine Abgrenzung von den Zerujasöhnen. Wäre David tatsächlich hinter allem gestanden, was Joab getan hat, dann stellt sich die Frage, warum er diese Worte äussert. Es handelt sich nämlich um Davids letzte Worte. Das geschieht unter vier Augen, und er wird es nicht notwendig gehabt haben, seinem Sohn Salomo etwas vorzuheucheln. Warum sollte er Salomo gerade in dem Sinne etwas vormachen, dass er ihm das Gegenteil von dem sagt, was er denkt? Man wird deshalb zu erwägen haben, dass David Joab gegenüber tatsächlich ambivalente Gefühle verspürt. Einerseits profitiert er sehr von dem Mann, der oftmals die Schmutzarbeit verrichtet und niemals etwas gegen zumindest die von ihm angenommenen Interessen des Königs unternimmt. Andererseits schlägt dieser doch manchmal über die Stränge, so dass es David, der auf sein

[41] Vgl. Halpern 2001, 91.

[42] Vgl. McKenzie 2002; Halpern 2001, 73–103.

[43] Auf die Verbindung von 2Sam 11 und 20 hat Zakovitch 1995, 27–30, hingewiesen.

öffentliches Image Acht gibt, unangenehm wird. Aber die Annahme solcher Ambivalenz in der Gefühlswelt Davids reicht nicht aus, seine letzten Worte in diesem Sinne zu motivieren. Es hat doch offensichtlich eine Veränderung gegeben, denn jetzt rät David erstmals, eine harte und endgültige Strafe, nämlich die Todesstrafe, über Joab zu verhängen. Hierfür ist wohl entscheidend, dass Joab, was die Thronfolge anbelangt, auf der Seite Adonijas (1Kön 1,7) gestanden hat und damit zu den Feinden Salomos gehört. Damit ist Joab zu einem gefährlichen Mann für Salomo geworden. Und David hat sich eindeutig zu Salomo bekannt (1Kön 1,30). David warnt Salomo nun vor dieser Gefahr und suggeriert ihm, diesen Mann loszuwerden. Und er weist ihn auf eine gute Begründung hin, mit der er den Mord an Joab rechtfertigen kann, dass nämlich Joab unschuldiges Blut vergossen hat. Das wird bei der Öffentlichkeit gut ankommen. David scheint sich hier nun tatsächlich von Joab losgesagt zu haben. Aber nicht wegen der früheren Gräueltaten, sondern weil er bei den Thronfolgewirren auf der falschen Seite gestanden hat. Nur braucht es für die Tötung einen Grund für die Öffentlichkeit. Den findet er in jenen Taten. Interessant ist, dass David hier das Wort Klugheit (חכמה) benutzt, um das Tun Salomos zu beschreiben:

Handle nach deiner Klugheit und lasse seine grauen Haare nicht in Frieden in die Unterwelt fahren. (1Kön 2,6)

Die Anwendung solcher Klugheit hat das Ziel, die Morde Joabs an Abner und Amasa zu rächen. Das klingt so, als sei hier mit Klugheit ein Handeln gemeint, das eine gute Gelegenheit abwartet oder eine gute Begründung sucht, eine Tötung zu vollstrecken. Diese Deutung ergibt sich drei Verse später, wo David Salomo anleitet, Schimi zu töten.

Lass ihn nicht frei, denn du bist ein kluger Mann und wirst erkennen, was du ihm tun kannst, dass du seine grauen Haare auf blutige Weise in die Unterwelt fahren lässt. (2Kön 2,9)

Ein kluger Mann sein bedeutet hier, eine Gelegenheit oder ein Motiv zu finden, das Ziel, das man sich gesteckt hat, zu erreichen, in diesem Fall Schimi zu ermorden.[44] Mit dieser pragmatischen Bedeutung von Klugheit sind die Leser der sog. Thronfolgegeschichte seit der Geschichte der Vergewaltigung Tamars vertraut. Dort war es Jonadab, der als klug bezeichnet wurde, weil er Amnon einen Weg aufzeigen konnte, sich Tamar zu nähern (2Sam 13,3–5). Ein solcher Rat steht sicher nicht für Klugheit in ihrer reinen Form, sondern nur für ihre pragmatische Seite, die in diesem Fall der Schläue nahe steht. Ähnliches gilt auch für die Klugheit der Frau in Abel Bet-Maacha. Klugheit

[44] Das Folgende zeigt, dass Salomo diese Erwartung erfüllen wird. Er nimmt Schimi einen Schwur ab, sich nicht aus Jerusalem zu entfernen und wartet die erste Gelegenheit ab, bei der er diesen Schwur übertritt, um ihn dann aufgrund dieses „Deliktes“ zu töten.

bedeutet hier nicht, dass das, was die Frau tut, an sich klug ist, sondern dass sie für das, was sie sich vorgenommen hat, Wege und Begründungen findet, es durchzuführen. Es ist nicht klug an sich, Joab zu töten, sondern das ist eine eigennützige Tat, und es ist auch nicht klug an sich, Schimi zu töten, denn David hat ihn ja freigesprochen, derjenige aber, der diese grausamen Taten vor der Öffentlichkeit vertreten und sie als notwendig hinstellen kann, ist klug. So wie es auch nicht unbedingt klug war, Abschalom zurückzuholen. Die Frau aber, der es gelang, David eine Begründung für die Verwirklichung dieses Ziels zu verschaffen, war klug. So ist auch der Verrat an Scheba nicht klug an sich, aber die Frau, der es gelingt, eine Stadt zu diesem Verhalten zu überreden, ist klug. Sicher ist es auch klug, eine Lösung gefunden zu haben, die Frieden bewirkt.

Der so verstandenen Klugheit entgegengesetzt ist die nichtsnutzige Widerspenstigkeit. Sie ist zu wenig zielstrebig, eher diffus gegen vorhandene, feste, unüberwindbare Strukturen gerichtet, hat keine Chance, sich wirklich effektvoll durchzusetzen, schafft aber böses Blut. Im weiteren Kontext kommt das Wort בליעל öfters in diesem Sinne vor. In 1Sam 10,27 ist von Belialsöhnen die Rede, die Saul als König nicht anerkennen. Souverän beachtet Saul diese gar nicht. In 1Sam 25,17.25 wird Nabal als nichtsnutzig widerspenstig hingestellt. Er erkennt die Macht Davids nicht an und wird kurz darauf von der Strafe Gottes ereilt. In 1Sam 30,22 sind es wiederum nichtsnutzig widerspenstige Leute, die gegen David aufbegehren. Sie möchten die Beute mit denen, die auf den Tross aufgepasst haben, nicht teilen. Man könnte daher annehmen, dass der Autor tatsächlich suggeriert, dass es belialisch ist, gegen die Macht und die Entscheidungen des amtierenden oder werdenden Königs aufzubegehren. Korrektur erhält man dann in 2Sam 16,7 wo der amtierende König David als Blutmann und Belialmann bezeichnet wird. Freilich ist dies die Aussage des Schimi, also einer Figur, und liegt auf einer anderen Ebene als der des Erzählers. Allerdings geht hieraus hervor, dass jemand (in diesem Fall David) kritisch betrachtet wird, gerade, weil er Blut vergossen hat. Dies Blutvergiessen ist nicht friedfertig, daher nichtsnutzig widerspenstig. Jedoch ist auch jedes weitere Aufbegehren gegen das Königtum belialisch, weil es nur weiteres Blutvergiessen hervorbringt. Um des Friedens willen sollte man, auch wenn man das Königtum kritisch betrachtet, dies anerkennen. Das ist klug und bewahrt vor nichtsnutziger Widerspenstigkeit.

Auffallend ist, dass sich das belialische Verhalten nicht auf die Gegner Davids beschränkt. Offensichtlich kritisiert der Erzähler grundsätzlich alle rebellischen oder blutigen Handlungen. Wenn die Querbeziehungen betrachtet werden, wird verständlich, wieso der Erzähler Scheba als einen Sohn Belials und die Frau aus Abel als klug vorstellen kann, ohne dass das auf dieser Ebene in Spannung zum Erzählsystem steht. Einerseits verurteilt er jedes Aufbegehren gegen die Macht als nichtsnutzige Widerspenstigkeit und kann das Ersticken einer solchen Initiative durch die Opferung des Anführers als klug bezeichnen. Andererseits beschreibt er die Schwächen der Macht und zeigt durchaus die negativen Seiten des Königtums Davids auf. Ja, der Erzähler

der Gesamtkonzeption erscheint gar nicht grundsätzlich als davidfreundlich, lädt aber dazu ein, sein Königtum zu akzeptieren. Um des Friedens willen, den er offenbar als das höchste Gut erachtet. Im Rahmen des Gesamtkonzepts gewinnt der Erzähler seine Glaubwürdigkeit wieder und steht nicht mehr in Spannung mit dem Autorkonzept.

3 Zur Frage der Entstehungsumstände

Es ist deutlich geworden, dass der übergreifende Kontext die Voraussetzung für die Positionierung des Erzählers darstellt. Man wird letztere demnach der Gesamtkonzeption eines Werkes zuschreiben, das spätestens 1Sam 10,17 beginnt und frühestens 1Kön 12 endet, und dabei auf das in Ri 9 Erzählte, zumindest auf eine Vorstufe davon, zurückgreifen kann. Man wird weder die Erzählung noch die auf den ersten Blick davidfreundlich propagandistisch erscheinende Positionierung des Erzählers in die Salomozeit datieren können,[45] sondern muss sie später einordnen. Die Aussage und die Sprache sind aber andererseits auch nicht deuteronomistisch. Am ehesten scheint eine Verortung am Ende des 8. oder zu Beginn des 7. Jh.s plausibel, und das aus zwei Gründen. Erstens datieren viele Forscher in diese Zeit ein übergreifendes Werk über den Beginn des Königtums,[46] zweitens ist eine Aussage in der erörterten Richtung gerade in dieser Zeit sinnvoll. Es ist möglich, die Konzeption dieser Erzählung nach dem Untergang Samarias zu denken und zurückzuführen auf eine Bewegung von Menschen, die aus dem Norden stammen und ihre Zukunft im Süden sehen. Vor diesem Hintergrund wird die Komplexität und Ambivalenz des Erzählten verständlich: auf der einen Seite begegnet die Einfühlsamkeit mit Gestalten, die für die Sache Nordisraels bzw. die Abgrenzung vom Süden einstehen und Joab sowie David mit kritischen Augen betrachten. Auf der anderen Seite wird es als klug angesehen, sich anzupassen und sich mit der Daviddynastie und den Machtverhältnissen im Süden zu arrangieren. Dabei werden die schlimmen Erfahrungen des Nordreichs im Aufbegehren gegen die herrschende Macht als nichtsnutzig widerspenstig betrachtet. Der Verfasser der Gesamtkonzeption wirbt offenbar Menschen aus dem Norden für eine Versöhnung mit dem Südreich und ein Leben dort. Er hat seinen Lesern und Hörerinnen nichts vorgemacht. Sie haben ja alle gewusst, dass im Süden nicht alles mit rechten Dingen zugeht. Trotzdem ist es s.E. klug, sich der Bewegung in den Süden anzuschliessen und es zu vermeiden, nichtsnut-

[45] Kaiser 2000, 105 vertritt eine prodynastische Bearbeitung, die dazu angelegt ist, „dem Leser etwaige Sympathien für den ebenso ruchlosen wie unentbehrlichen Feldhauptmann Davids auszutreiben und auf diese Weise den Anstoss an seiner Exekution durch Salomo (vgl. 1Kön 2,28–35) zu beseitigen“. Er verkennt dabei die kritische Haltung sowohl David als auch Salomo gegenüber.

[46] Vgl. z.B. Mildenberger 1962; McCarter 1980, 21f.; Mayes 1983, 85; Dietrich 1997, 259–273.

zig widerspenstig weiterhin aufzurufen, bei den eigenen Zelten zu bleiben. Was soll man denn bei den Zelten im Norden? Unter assyrischer Herrschaft! Der Süden bietet andere Möglichkeiten. Und nach Revolten und Usurpationen drängt es keinen mehr. Sie waren unklug, denn sie haben den Nordstaat geschwächt, ja belialisch, denn sie haben ins Verderben geführt.[47]

Die Überlegungen zur Unvereinbarkeit der Erzählerposition mit dem Erzählsystem auf der Ebene der Handlungsabfolge und des unmittelbaren Kontexts weisen darauf hin, dass in 2Sam 19–20 auf Überlieferungen zurückgegriffen wurde, die eine andere Sichtweise vertreten haben. Vermutlich hat der Autor des Gesamtkonzepts älteres Nordreichmaterial verwertet, das davidkritisch war.

4 Perspektiven der historischen Rekonstruktion

Aus obigen Überlegungen ergeben sich einige Perspektiven für die historische Rekonstruktion des Scheba-Aufstands, die kurz skizziert werden sollen. Wenn angenommen werden kann, dass die Erzählung vor dem Hintergrund des Untergangs Nordisraels abgefasst worden ist und das Ziel verfolgt, den Aufruf Schebas als etwas nichtsnutzig Widerspensiges darzustellen, muss gefolgert werden, dass die Ausmasse der von Scheba veranlassten Bewegung auf dieser Textebene verniedlicht wurden bzw. dass der Aufstand in Wirklichkeit gefährlicher war, als es hier den Anschein hat. Auch ist damit zu rechnen, dass die unmittelbar vergangenen gescheiterten Aufstände gegen Assyrien, die das Desaster des Untergangs herbeigeführt haben, als Schreckensbild fungierten, letztlich als Mahnmahl dessen, was sich ergibt, wenn man gegen die bestehende Herrschaft aufbegehrt. Wo sich diese Situation in die Scheba-Geschichte eingetragen hat, ist deshalb auch Vorsicht geboten, historische Schlüsse zu ziehen.

Meistens wird aufgrund der Aussagen, die die Gesamtkonzeption betreffen, dafür plädiert, die Bewegung als relativ ungefährlich anzusehen. Beispielsweise sei H.J. Stoebe angeführt, der die Meinung vertritt, dass Schebas „Gefolgschaft begrenzt war und kaum über seine Sippe hinausgegangen sein kann,“[48] oder P.K. McCarter, der Scheba allein wirken sieht, allenfalls unterstützt von den Bichritern, aber keine tiefe Sympathie in Abel erfährt, während ganz Israel nach Hause geht.[49] Hingegen gibt es in der Erzählung

[47] Dietrich 2000, 60, vertritt mit seiner Annahme eines „vordtr Geschichtswerkes über die frühe Königszeit“ eine sehr ähnliche Auffassung von den Entstehungsumständen. Der Unterschied in der Nuancierung besteht allerdings darin, dass er hier eine „geradezu werbende Apologetik, mit welcher das davidische Herrscherhaus gegen den Verdacht in Schutz genommen wird, den Niedergang des Nordens nicht nur tatenlos verfolgt, sondern aktiv mitbetrieben und sogar bei Königsmorden die Hand im Spiel gehabt zu haben“ annimmt.

[48] Stoebe 1994, 437. So auch Hentschel 1994, 85.

[49] McCarter 1984, 431.

klare Anzeichen dafür, dass der Aufstand sogar von David sehr ernst genommen wurde. In diesem Sinne kann die Äusserung Davids in 2Sam 20,6, dass Scheba Schlimmeres anrichten wird als Abschalom, angeführt werden. Nicht zu übersehen ist auch die Bemerkung des Erzählers, dass ganz Israel Scheba ben Bichri folgte (V. 2). Wenn also jene letzte Textebene, die die Ausmasse der Bewegung verniedlicht, noch sichtbar werden lässt, dass der Aufstand des Scheba eine breite Gefolgschaft hatte und David als sehr gefährlich erschien, dann ist dem Glauben zu schenken. Die Folgerung ist berechtigt, dass es sich um eine für David durchaus gefährliche Bewegung handelte. H. DONNER sieht die Gefährlichkeit vor allem darin, dass sich durch diese Revolte zeige, „dass Nordisrael dem dynastischen Gedanken unfreundlich gegenüberstand. Dadurch, dass David Gewalt anwandte, musste er in Kauf nehmen, dass der politische Wille des Nordens, auf Grund dessen er selbst König von Israel geworden war, missachtet wurde. David regierte hinfort nicht mehr als König über Israel, sondern als Tyrann“.[50] Salomo hat diese Tyrannei dann weitergeführt.

F. CRÜSEMANN hat eine Entsprechung zwischen dem Aufruf Schebas in 2Sam 20,2 und dem Nachhausegehen nach gescheitertem Aufstand in V. 22 festgestellt: Ironischerweise „tritt durch seinen Tod das ein, was er erreichen wollte.“[51] Er hat daraus geschlossen, dass Scheba also nicht einen Aufstand im Sinne einer Machtübernahme initiiert hat, sondern dass es ihm um die Kündigung der Machtakzeptanz ging. Andere haben in dem Aufstand des Scheba den Aufruf zur Auflösung des Heerbannes[52] und der Herrschaftsstrukturen insgesamt gesehen, „die Rückkehr zur vorköniglichen Verfassung“,[53] den Ruf „zurück zur Richterzeit!“,[54] zur Rückkehr zu einer „nichtstaatlichen Organisationsform“,[55] zum „konsequenten Rückzug auf das angestammte Erbland“.[56] Diese Vorschläge sind desgleichen mit Vorsicht zu geniessen, weil die Beschreibungen, aus denen diese Schlüsse gezogen werden, gerade den schmerzenden Nerv der Abfassungszeit trafen. Das Königtum Nordisraels war aufgelöst. Die Erzählung wollte ja mahnen, sich mit dieser Situation abzufinden und deshalb wurde gerade dies als das keineswegs erstrebenswerte Resultat des Aufrufs von Scheba dargestellt. Freilich muss es sich bei der Bewegung Schebas nicht um den Aufbau einer Gegenmacht oder eines Gegenkönigs[57] gehandelt haben, es kann durchaus vor allem um die Kündigung der Gefolgschaft gegenüber David[58] gegangen sein. Die Erzählung vom Aufstand

[50] DONNER 1984, 214.
[51] CRÜSEMANN 1978, 107.
[52] DONNER 1984, 213.
[53] CASPARI 1909, 120.
[54] CASPARI 1909, 125.
[55] DIETRICH 1997, 266 und Ders. 2000, 58.
[56] CRÜSEMANN 1978, 107.
[57] POLZIN 1993, 200.
[58] In diesem Sinne deutet WILLI–PLEIN 2004–2007, die Formel לאהליך ישראל in 2Sam 20,1.

des Scheba spricht nicht davon, dass es Kämpfe zwischen Nord und Süd gegeben hat. Man könnte dies höchstens indirekt aufgrund der Parallele zu 2Sam 2 entnehmen. Aber dies ist zu spekulativ. Was man als wahrscheinlich annehmen kann, ist, dass Scheba aufrief, sich der königlichen Macht des Südens nicht mehr zu unterwerfen, da man von ihr keine nennenswerten Leistungen mehr zu erwarten hatte.[59] Es war also zumindest ein Aufruf zum passiven Widerstand. Wenn man der Erzählung Glauben schenken darf, dann trat Scheba nicht mit Waffengewalt auf, sondern rechnete zunächst gar nicht mit einer Verfolgung durch davidische Truppen. Als er merkte, dass es ernst wurde, floh er und fand Unterschlupf in einer zu jener Zeit noch unabhängigen Stadt. Ob die Stadt Abel Bet-Maacha dadurch, dass sie Scheba auslieferte, ihre Unabhängigkeit vom davidischen Königtum verlor,[60] gibt der Text nicht her, liegt aber im Bereich des Denkbaren, ebenso wie die Annahme, dass Scheba mit Saul verwandt war,[61] Sicherheit lässt sich darüber jedoch nicht gewinnen.

Der Aufstand des Scheba hat zunächst nicht viel erreicht, in der Erinnerung Israels ist er aber der Vorbote der Reichsteilung gewesen, auf literarischer Ebene durch die wörtliche Anknüpfung in 1Kön 12,16 an 2Sam 20,1 kenntlich gemacht. Und insofern war er auch nachhaltig sehr gefährlich für das davidische Königtum.

Rückblickend auf die Fragestellung am Anfang lässt sich behaupten, dass obige Analyse gezeigt hat, dass rezeptionsästhetische Überlegungen durchaus zu Resultaten hinsichtlich historischer Fragestellungen führen können. Auch wenn auf diese Weise letztendlich die Textebene nicht verlassen werden kann, weil der Autor (im Text) nicht mit dem realen Autor und die Entstehungsumstände (im Text) nicht mit den realen Entstehungsumständen gleichzusetzen sind, die historischen Rekonstruktionen aus dem Text nicht mit den Ereignissen identisch sind, ja alle Überlegungen textimmanent bleiben müssen, vermag doch einiges davon den Text zu transzendieren und mit realen Ereignissen in Verbindung gebracht zu werden. Auf diese Weise können auch rezeptionsästhetische Überlegungen für die Rekonstruktion von Geschichte hilfreich sein.

Bibliographie

Ackroyd, Peter R., 1977, The Second Book of Samuel (CBC).
Alter, Robert, 1999, The David Story. A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel, New York/London.

[59] Dass der Norden im Vergleich zum Süden bessere Entwicklungschancen hatte, ist eine unbestreitbare historische Tatsache, vgl. Finkelstein 2002, 175f.
[60] Vgl. Caspari 1909, 125.
[61] Vgl. Bright 1986, 210 mit dem Hinweis auf Bechorat im Stammbaum Sauls (1Sam 9,1). Ihm schliesst sich Gordon 1986, 293 an.

Bar-Efrat, Shimon, 2009, Das zweite Buch Samuel. Ein narratologisch–philologischer Kommentar. Aus dem Neuhebräischen übersetzt von Johannes Klein (BWANT 181).
Bright, John, [4]1986, A History of Israel, Bungay, Suffolk.
Caspari, Wilhelm, 1909, Aufkommen und Krise des israelitischen Königtums unter David. Ursachen, Teilnehmer und Verlauf des absalomischen Aufstandes, Berlin.
Crüsemann, Frank, 1978, Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testamentes und der Kampf um den frühen israelitischen Staat (WMANT 49).
Dietrich, Walter, 1997, Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr. (Biblische Enzyklopädie 3), Stuttgart.
Dietrich, Walter, 2000, Das Ende der Thronfolgegeschichte: Albert de Pury / Thomas Römer (Hg.): Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen (OBO 176), 38–69.
Dietrich, Walter / Lüscher, Kurt / Müller, Christoph, 2009, Ambivalenzen erkennen, aushalten und gestalten. Eine neue interdisziplinäre Perspektive für theologisches und kirchliches Arbeiten, Zürich.
Donner, Herbert, 1984, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen. Teil 1: Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit, Göttingen.
Driver, Godfrey Rolles., 1934, Hebrew Notes: ZAW 52, 51–56.
Finkelstein, Israel, 2002, Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel. Aus dem Englischen von Miriam Magall, München.
Galling, Kurt, 1957, Art. Belial: RGG[3] I, 1025f.
Gordon, Robert P., 1986, 1 & 2 Samuel. A Commentary, Oxford.
Gressmann, Hugo, 1909, Belial: RGG[1] I, 1021f.
Halpern, Baruch, 2001, David’s Secret Demons: Messiah, Murderer, Traitor, King, Cambridge.
Hentschel, Georg, 1994, 2 Samuel (NEB 34).
Heym, Stefan, 1972, Der König David Bericht. Roman, München.
Huppenbauer, Hans Walter, 1959, Belial in den Qumrantexten: ThZ 15, 81–89.
Kaiser, Otto, 2000, Das Verhältnis der Erzählung vom König David zum sogenannten Deuteronomistischen Geschichtswerk. Am Beispiel von 1 Kön 1–2 untersucht. Ein Gespräch mit John Van Seters: Albert de Pury / Thomas Römer (Hg.): Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen (OBO 176), 94–122.
Maag, Victor, 1950, Jahwäs Heerscharen: SThU 20, 27–51.
Maag, Victor, 1965=1980, Belijaʿal im Alten Testament: ThZ 21 (1965) 287–299 = Ders., Kultur, Kulturkontakt und Religion. Gesammelte Studien zur allgemeinen und alttestamentlichen Religionsgeschichte. Zum 70. Geburtstag herausgegeben von Hans Heinrich Schmid und Odil Hannes Steck, Göttingen 1980, 221–233.
Mauchline, John, 1971, 1 and 2 Samuel (NCB).

Mayes, Andrew D. H., 1983, The Story of Israel between Settlement and Exile. A Redactional Study of the Deuteronomistic History, London.
Mildenberger, Friedrich, 1962, Die vordeuteronomistische Saul-David-Überlieferung, Diss. theol. Tübingen.
McCarter, P. Kyle, 1980, I Samuel (AncB 8).
McCarter, P. Kyle, 1984, II Samuel (AncB 9).
McKenzie, Steven L., 2002, König David. Eine Biographie. Übersetzt von Christian Wiese, Berlin/New York.
Pedersen, Johannes, 1926, Israel. Its Life and Culture. Vol. 1–2, London/Copenhagen.
Polzin, Robert, 1993, David and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomic History. Part Three. 2 Samuel, Bloomington/Indianapolis.
Schmitz, Barbara, 2008, Prophetie und Königtum. Eine narratologisch-historische Methodologie entwickelt an den Königsbüchern (FAT 60).
Stoebe, Hans Joachim, 1994, Das zweite Buch Samuelis. Mit einer Zeittafel von Alfred Jepsen (KAT VIII/2).
Stolz, Fritz, 1981, Das erste und zweite Buch Samuel (ZBK AT 9).
Thomas, D. Winton, 1963, Art. בליעל in the Old Testament: J. Neville Birdsall / R.W. Thomson, Biblical and Patristic Studies: In Memory of Robert Pierce Casey, Freiburg i.Br.
Willi-Plein, Ina, 2004–2007, Nach deinen Zelten, Israel! Grammatik, Pragmatik und eine kritische Episode in der Davidhausgeschichte: ZAH 17–20, 218–229.
Würthwein, Ernst, 1974=1994, Die Erzählung von der Thronfolge Davids – theologische oder politische Geschichtsschreibung? (ThST[B] 115) = Ders., Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk (BZAW 227), 29–79.
Zakovitch, Yair, 1995, Through the Looking Glass. Reflection Stories in the Bible, Jerusalem (hebr.).

Summary

The story about the rebellion of Sheba (2Sam 20) serves to enrich the interpretative methods of the esthetics of reception for the historical interpretation of the text. By characterizing Sheba as „ben belial“ (v 1) and the woman of Abel as clever (v 16), the story makes visible a discrepancy between the fictitious addressee and the real readers that can be dissolved only on the level of the full context of the story. This leads to the conclusion, that the judgmental statements of the narrator are not part of the text before this specific layer. An author, who operated at the end of the 8th or beginning of the 7th century BCE, placed the story in its present context (at least 1Sam 10–1Kings 12), making use of critical material about the person of David of north Israelite provenience. On the one hand, he describes the rebellion against any established authoritative structure as „belialic,“ but on the other hand, he identifies the acceptance of the authority for the sake of peace as clever, even though this au-

thority can have obvious deficits. Looking at this statement of the conception of the story as a whole, it is possible to make some cautious considerations about the historical reconstruction of the rebellion of Sheba. The result is that Sheba was more dangerous than commonly assumed. Although considerations from the domain of the esthetics of reception are textually immanent due to their character, this article shows that they can transcend the text and can be connected to historical events.

Die weise Frau auf der Stadtmauer von Abel-bet-Maacha (2Sam 20,14–22)

Silvia Schroer, Bern

1 Das Image der Frau von Abel – einige Vorbemerkungen

Die Erzählung in 2Sam 20 begleitet mich seit langem.[1] Sie war zumindest vor zwanzig Jahren, als ich mich etwas ausführlicher mit den Samuelbüchern beschäftigte,[2] noch recht unbekannt. Das hat sich inzwischen geändert. Dass die christliche Auslegung dieser Geschichte lange Zeit wenig Beachtung oder sogar Widerwillen entgegen brachte, hat damit zu tun, dass die Frau von Abel zwar eine Friedensstifterin, aber keine echte Pazifistin ist. Sie nimmt eine Güterabwägung vor, die bei Christen und Christinnen schlecht ankommt: Das Motto „Einer für die vielen" gilt in den Kirchen nicht als der Weisheit bester und letzter Schluss bzw. steht sozusagen unter einem christologischen Vorbehalt.

Erwachsenenbildungsabende mit Frauen mittleren oder fortgeschrittenen Alters in Deutschland und in der Schweiz haben mir sehr deutlich vor Augen geführt, dass Kriegserfahrungen die Lektüre und das Image der biblischen Gestalt drastisch verändern. Wer selbst kriegerische Gewalt und Bedrohung erlebt hat, ist viel rascher bereit, die Logik der Geschichte zu übernehmen, als wer solche Situationen nicht aus eigener Anschauung kennt. Eigene Kriegserfahrungen lassen es sinnvoll und geboten erscheinen, in einer dramatischen Situation, wie sie erzählt wird, eine Stadt voller Menschen zu retten und dafür (nur) einen Kopf rollen zu lassen. Schweizer Frauen bedauerten mehrheitlich und oft sehr heftig, dass die Erzählung den Einsatz von Diplomatie, der dem Verhindern jeglichen Blutvergiessens zu dienen habe, überhaupt nicht thematisiere. Der eine Kopf, der rollt, ist immer ein Kopf zu viel – eine verständliche Haltung, die allerdings der Bedrängnis und akuten Gefahr, von der die biblische Geschichte erzählt, zu wenig Rechnung trägt.

Die jüdische Auslegung hat die Frau von Abel durchwegs völlig positiv betrachtet und sie in interessanter Weise mit anderen biblischen Traditionen verquickt,[3] so mit der starken Frau von Spr 31, von der es u. a. heisst:

Sie öffnet den Mund zu verständiger Rede,
und freundliche Weisung ist auf ihrer Zunge. (Spr 31,26)

[1] Schroer 1996.
[2] Schroer 1992.
[3] Kadari 2006.

Die Rabbinen identifizierten die Frau von Abel mit Serah, der Tochter Aschers (Gen 46,17), und verglichen sie mit Abraham, der um die Menschenleben in einer Stadt mit Gott verhandelt (Gen 18,22–33). Die Frau von Abel setzt den Preis der Friedensverhandlungen zwischen ihren Mitbürgern und Joab sozusagen von 1000 auf 1 herunter.

Die biblischen Verfasser haben die Frau von Abel eindeutig positiv gezeichnet. Im Folgenden möchte ich in einem ersten Teil, in dem es um den „Sitz in der Literatur" geht, zunächst die mehrschichtige Plausibilität der Erzählung aufzeigen und daran erinnern, wie diese Lehrerzählung als Beispielerzählung funktioniert, bzw. wodurch diese Geschichte zu einer überzeitlich gültigen wird. In einem zweiten Teil geht der Blick über die biblische Literatur hinaus: Wo begegnen uns in den antiken Kulturen Frauen auf Stadtmauern, welche Funktionen haben sie in der griechischen Literatur und in der Reliefkunst der neuassyrischen Herrscher? Hat der Typus der Frau auf der Mauer einen erkennbaren „Sitz im Leben"? Oder ist die Erzählung eine vollständig von tatsächlichen Ereignissen abgelöste Fiktion, nicht mehr als eine Anekdote?[4] Ich gehe nicht auf entstehungsgeschichtliche Fragen zu den sog. Thronfolgeerzählungen ein,[5] nicht auf die möglichen Hintergründe des Namens der Stadt (bet-Maacha und eventuell Frauengründungen wie Usen-Scheera in 1Chr 7,24; Maacha in Jos 13,11) und einen eventuellen Zusammenhang mit der Königinmutter Maacha,[6] auch nicht auf das weite Feld der Zionsmetaphorik und den generellen Zusammenhang von Stadt und Frau bzw. Stadtgöttinnen.[7]

1.1 Die Funktionalisierung der weisen Frau für die Karriere des idealen Königs

Die Erzählung in 2Sam 20 dient offensichtlich dem Versuch, die Erinnerung an Davids Herrschaft von allzu blutigen Begebenheiten freizuhalten. So wie ihn Abigajil vor Blutvergiessen am Haus Nabals bewahrt (1Sam 25), so wie die weise Frau von Tekoa (2Sam 14) ihn zur Versöhnlichkeit gegenüber Abschalom überredet und Rizpa zur Einhaltung des minimalen Respekts vor Ermordeten und ihren lebenden Angehörigen (2Sam 21,8–14), so wird auch hier die Weisheit einer Frau eingesetzt, um David vor Fehlern zu bewahren, die letztlich dem ganzen Land und seinem Volk schaden. Der militante Joab trifft in dieser Geschichte auf eine Gegenspielerin auf Augenhöhe und muss sich fügen. Die Frau von Abel redet mit dem ranghohen Feldherrn direkt und ohne Umschweife – das Hofzeremoniell, das bei der Begegnung mit dem König

[4] Diese Möglichkeit wird seit Martin Luther immer wieder erwogen, womit die Bedeutung der Frau von Abel-bet-Maacha manchmal deutlich herabgespielt wird.

[5] Seiler 1998, 210–222; Blum 2000.

[6] Niemann 2006.

[7] Zuletzt ausführlich Maier 2008.

selbst nach Gesten und Worten der Unterwürfigkeit ruft, kommt in dieser Begegnung kaum zur Anwendung.[8]

Weil die Episode aus der Sicht der Anhänger Davids und seiner Politik erzählt wird, steht die Möglichkeit, dass sich die weise Frau auf die Seite Schebas schlagen könnte, gar nicht zur Debatte. Nach den Rabbinen ist auch darin die Weisheit der Frau erkennbar, nicht etwa weil sie sich auf die Seite des voraussichtlich Stärkeren schlägt, sondern weil sie die Wege Gottes schon im voraus erkennt. Hier gilt es allerdings in einer Hinsicht zu widersprechen. Auch wenn man die Erzählabsichten und sogar die Funktionalisierung der Geschichte im Interesse Davids in Rechnung stellt, interessiert sich die Frau von Abel-bet-Maacha erstaunlich wenig für die genaueren Hintergründe des Konflikts und die Parteizugehörigkeiten; sie argumentiert ausschliesslich aus der Warte der zu befürchtenden zivilen Opfer. So wie die Geschichte erzählt wird, ist die Stadt Abel eher zufällig in die Kontroverse hineingeraten. Dem kann historisch entgegen gehalten werden, dass die Stadt von ihrer Lage her eine strategisch wichtige Rolle spielte[9] und durchaus in den Aufstand verwickelt gewesen sein könnte. Jedenfalls endet die Erzählung damit, dass diese Stadt vor der Übermacht des davidischen Heers nicht kapituliert, sondern ihre Integrität wahren kann. Es fliesst fast kein Blut, Davids Geschichte wird also nicht mit später lästigen Flecken besudelt. Die Frau von Abel ist wie andere Frauengestalten, nicht nur in den Samuelbüchern, sondern auch in den Erzelternerzählungen und in den Frauenbüchern Rut, Ester, Judit, eine eigentliche Agentin Jhwhs und verfolgt Optionen, die sich nicht mit politischem Kalkül oder den Interessen der Einflussreichen decken müssen.

1.2 Weisheit und Tora auf der Stadtmauer oder im Tor der Stadt

Die Frau von Abel-bet-Maacha ist in mehrfacher Hinsicht eine Vertreterin und Repräsentantin von Weisheit in Israel.[10] Sie argumentiert weisheitlich, indem sie sich auf ein Sprichwort oder eine Redensart bezieht, die zwar im Detail für uns nicht ganz verständlich ist,[11] aber offenbar doch die Stadt Abel als einen Hort des guten Rates, vielleicht als Orakelstätte, vielleicht sogar als Ort der Rechtsprechung, hervorhebt und als Erbe Jhwhs, das nicht vernichtet werden

[8] Die Frau von Abel gibt sich im Gegensatz zur weisen Frau von Tekoa (2Sam 14,4), aber auch zu Abigajil (1Sam 25,23) nicht sehr unterwürfig (Bietenhard 1998, bes. 317f.); zum sog. Hofstil in 2Sam 14 vgl. Wagner 2006. Einzig die Selbstzeichnung „deine Magd“ zollt der gegebenen Rangordnung Tribut, man kann diese Formulierung aber auch als pure Höflichkeitsformel verstehen. Zum Vergleich der Frauen von Abel und Tekoa vgl. Conroy 1978; Lyke 1997, bes. 166f.

[9] Mazar 1961; Dever 1986.

[10] Camp 1981; Fischer 2006, 53–61; Kunz 2004, bes. 258–280. Vgl. auch Geyer 1987.

[11] Vgl. ausführlich Kunz 2004, 268–272.

soll.[12] Der MT-Text scheint darauf abzuzielen, dass die Stadt im Frieden ist mit den Getreuen Israels, nicht aber mit Rebellen wie Scheba:

Und sie sprach folgendermassen: In früheren Zeiten gab es eine Redensart: Frag doch nach in Abel, und so wurde es dann gemacht. Ich gehöre zu den Friedfertigen und Treuen in Israel. Du aber bist darauf aus, eine Stadt und Mutter in Israel zu vernichten. Warum verschlingst du das Erbe Jhwhs? (2Sam 20,18f.)

Die Frau hat keinen Namen, wird aber als „weise Frau" bezeichnet und redet den BewohnerInnen der Stadt „in ihrer Weisheit" zu. Dies lässt einige Schlüsse zu, denn die Bezeichnung ruft etwas Bekanntes ab. So wie man von der Frau von En-Dor offenbar in der weiteren Umgebung weiss, dass sie Totenbeschwörerin ist, so wird die Frau von Abel als „Expertin" vorgestellt. Die Tatsache, dass sie für ihre Stadt verhandeln geht, lässt keinen anderen Schluss zu als den, dass sie eine besondere Position als Ratgeberin, vielleicht Älteste hatte. Sie tritt als Sprecherin ihrer Stadt auf.[13] Sie trifft ihre Entscheide sogar, bevor sie sie auch nur halbwegs „demokratisch" abgesprochen oder sich bei einem verantwortlichen Gremium rückversichert hat. Eine so grosse Autorität kann nicht zufällig zur Wirkung kommen, auch nicht in einer Notsituation. Für diplomatische Bemühungen in brisanten Situationen gibt es vergleichbare Beispiele, die keinen anderen Schluss zulassen, als dass die Frau von Abel eine Beauftragte ihrer Stadt war.[14] Hingegen ist wohl letztlich nicht zu klären, wie professionalisiert der Beruf einer weisen Frau im Vergleich mit den Hofratgebern war.[15] Dass es zwischen den verantwortlichen Männergremien einer Stadt und angesehenen Frauen in Situationen der Bedrängnis Auseinandersetzungen geben konnte, davon erzählt auch noch das Buch Judit (Jud 8), wenngleich diese Geschichte einen ganz anderen Verlauf nimmt.

Auf den Mauern und Höhen der Stadt erscheint in der nachexilischen Literatur die Chokmah selbst (Spr 1,21; 8,2f.). Ausdrücklich wendet sie sich an die Männer Judas und die verantwortlichen Machthaber, denen sie ins Gewissen redet. Es fragt sich, ob die Erzählung in 2Sam 20 vom Bild der Weisheit auf den Mauern lebt oder ob umgekehrt die Personifikation der Weisheit die reale Erfahrung mit weisen Frauen in sich aufgenommen hat.[16] Mir scheint letzteres wahrscheinlicher zu sein. Der Typus der Frau auf der Mauer ruft in jedem Fall eine besondere, exponierte Autorität ab. Sowohl die weise Frau als auch die Frau Weisheit sprechen im Sinne Jhwhs, und beide erteilen Tora,

[12] Gordon 1993.

[13] Wesselius 1991; Schäfer-Lichtenberger 2003, bes.146f.

[14] Die Konfrontation zwischen Joab und Abner gipfelt in einem Dialog zwischen den beiden Männern (2Sam 2,24–28); eine Abordnung von hochrangigen Judäern trifft die Gesandtschaft Sanheribs in Jerualem (2Kön 18,17–37).

[15] So Camp 1981.

[16] Vgl. dagegen Moore 1993, der eine Verbindung der personifizierten Weisheit in den Proverbien mit weisen Frauen ablehnt, aber merkwürdigerweise bei seiner Definition von „weiser Frau" die Erzählung in 2Sam 20 vollständig ausblendet.

Weisung. Die Frau von Abel handelt zweifellos im Sinn des Kriegsgesetzes von Dtn 20,10–15, wenngleich die dort vorgestellte Lage verschieden ist von der Situation der Stadt Abel-bet-Maacha. Es wird geboten, einer Stadt im Kriegsfall auf diplomatischem Weg ein Friedensangebot zu machen, damit kein Blut fliesst. Die Frau von Abel fordert in einer Situation, in der eine Stadt angeblich ohne eigenes Zutun in eine kriegerische Auseinandersetzung verwickelt wurde, dass die militärisch verantwortliche Person sich diplomatisch verhält. Obwohl die Frau von Abel nicht mit Gott selbst verhandelt, kann man sie mit Abraham, der um das Schicksal der Stadt Sodom feilscht (Gen 18,23–33), vergleichen, denn ihr geht es wie Abraham darum, die Unschuldigen in der Stadt zu retten.

Manche Proverbien Israels heben hervor, dass Weisheit, Geduld, Beherrschung letztlich dem Einsatz von kriegerischen Massnahmen überlegen sind, und auch in diesem Sinn ist die Frau von Abel eine israelitische Weise:

Besser langmütig sein als ein Kriegsheld,
besser sich selbst beherrschen als Städte bezwingen. (Spr 16,32)

Ein Weiser ersteigt die Stadt der Helden
und stürzt das Bollwerk, auf das sie vertraut. (Spr 21,22)

Ein weiser Mann ist stark,
und ein Mann der Einsicht zeigt Kraft.
Denn unter kluger Leitung kannst du Krieg führen,
und wo viele Rat wissen, ist der Sieg. (Spr 24,5f.)

Die Weisheit macht den Weisen stärker als zehn Machthaber in der Stadt. (Koh 7,19)

Die Erzählung von 2Sam 20 findet zudem eine Art Echo oder *response* in Koh 9,13–16:[17]

Auch dieses Beispiel von Weisheit sah ich unter der Sonne, und es erschien mir bedeutend:
Es gab einmal eine kleine Stadt mit wenig Leuten darin, und gegen sie zog ein grosser König heran, schloss sie ein und errichtete gewaltige Belagerungstürme gegen sie. Da fand er in ihr einen armen, weisen Mann, und der rettete durch seine Weisheit die Stadt. Aber niemand hat sich jenes Armen erinnert. Da dachte ich: Weisheit ist besser als Stärke, doch die Weisheit des Armen wird verachtet, und auf seine Worte hört man nicht. Auf ruhige Worte von Weisen hört man eher als auf das Geschrei eines Herrschers unter den Toren. Weisheit ist besser als Kriegsgerät, aber ein Einziger, der fehlgeht, kann viel Gutes zerstören.

[17] Merkwürdigerweise wird der Zusammenhang zwischen Koh 9,13–16 und der Erzählung in 2Sam 20 von Kohelet-Kommentatoren fast notorisch übersehen (so zuletzt auch Krüger 2000), wie schon Kunz 2004, 267f. angemerkt hat.

In der kurzen Geschichte wird zunächst die unverhältnismässige Bedrohung geschildert: Eine kleine Stadt mit wenig EinwohnerInnen wird von einem grossen König belagert und bekämpft. Ein weiser Mann, der zugleich als armer Mann[18] charakterisiert wird, rettet die Stadt, aber dennoch erinnert man sich später nicht an ihn (vgl. Sir 13,21–23). Einerseits erinnert diese kleine Episode, die Kohelet erzählt, weil ihm Weisheit allzu sehr mit Ansehen und Reichtum gekoppelt erscheint, an die Erzählung in 2Sam 20. Doch gibt es auch Abweichungen: Kohelet redet von einem weisen Mann, der arm ist, und er beanstandet das Vergessen. 2Sam 20 erzählt von einer weisen Frau, von der es nicht heisst, sie sei arm, und die von der Überlieferung nicht vergessen wird.

1.3 Die namenlose Frau

Dass die Frau keinen Namen hat, ist aus heutiger Sicht zu bedauern. Sie gehört zu den zahlreichen biblischen Frauengestalten, die aufgrund ihrer Anonymität später nicht bleibend erinnert wurden.[19] Sie hat keinen Namen, sie wird allerdings auch nicht – wie es häufiger der Fall ist – über den Namen ihres Mannes oder Vaters identifiziert. Dass die Namenlosigkeit biblischer Gestalten ihre Ursache nicht in androzentrischer Geschichtsvergessenheit haben muss, hat Adele Reinhartz[20] aufgezeigt. Die betreffenden Figuren werden durch ihre Anonymität auch zu sehr machtvollen Gestalten, ihre Handlungen werden sozusagen über die Historizität gestellt und erlangen eine universale Bedeutung. Die Frau von Abel fragt Joab nach seinem Namen und stellt seine Identität fest, sich selbst aber stellt sie nicht vor. In Kombination mit ihrer Position oben auf der Mauer ist dies ein Bild der Überlegenheit, denn Joab spricht mit einer Person, die ihm ihren Namen nicht verrät und sich dadurch ein Stück weit unverfügbar macht.[21] Der Feldherr gerät in die Defensive. Die Anonymität besagt auch, dass wir es mit einer Modellfigur, einem Typ, wenn auch keinem gewöhnlichen Typ von Mensch, zu tun haben, in dem sich die HörerInnen oder die LeserInnen der Geschichte vielleicht wiederfinden.

Die weise Frau von Abel-bet-Maacha hat weder einen Namen noch ist von ihrer Familie oder ihrem Alter die Rede, sehr ähnlich wie das bei der Frau von En-Dor der Fall ist. Man kann über diese Dinge spekulieren, aber der Text hilft uns bei diesen Fragen nicht weiter. Wichtig scheint mir, dass die Samuelbücher in mehreren Fällen Frauen mit speziellen Ausbildungen und Kompetenzen mit Ortschaften identifizieren. Die Begleiter Sauls wissen, dass es in En-Dor eine Totenbeschwörerin gibt, Joab weiss, dass es in Tekoa eine weise Frau gibt, und er trifft in Abel-bet-Maacha erneut mit einer weiblichen

[18] Vgl. dazu Joyce 2005.
[19] Vgl. Schroer 1998.
[20] Reinhartz 1993; 1998, 66f.
[21] Zur Bedeutung des Namens vgl. zuletzt Schroer / Zimmermann 2009.

Autoritätsperson zusammen. Frauen prägen die Erinnerung an Ortschaften, Ortsnamen stehen für die Erinnerung an bestimmte Frauen. Diese Verbindung ist bemerkenswert insofern sie „Stadt“ und „Frau“ in auffälliger Weise verknüpft.

Wichtig scheint mir auch in diesem Zusammenhang der erwähnte Aufsatz von Adele REINHARTZ über „Anonymity and Character“.[22] Sie unterscheidet zwischen „major figures“ (Samuel, Saul und David) und „secondary figures“ wie Joab und vielen weiteren. Die „minor figures“ hingegen haben echte Nebenrollen. Unter diesen Nebenrollen gibt es solche, die abhängig sind von „secondary figures“ oder jenen ganz eng zugeordnet werden, wie z. B. Waffenträger. Daneben gibt es unabhängige Nebenfiguren, darunter Leute, die zufällig ins Blickfeld geraten, aber beispielsweise auch Boten. Die drei Frauen von En-Dor, Tekoa und Abel gehören zur zweiten Gruppe, denn sie sind autonome und anonyme Charaktere, die erzählerisch so funktionieren, dass sie die Aufmerksamkeit auf andere Figuren lenken oder mit diesen korrespondieren. Sie sind Agentinnen und Medien, indem sie in verschiedener Weise vermitteln und hin und her kommunizieren, zwischen dem Totenreich und den Lebenden, der einen und anderen Partei usw. Das Auftreten aller drei Frauen markiert Wendepunkte in der Kette der Ereignisse.

1.4 Stadt und Mutter

Es bleibt unsicher, ob die Formulierung „eine Stadt und Mutter in Israel“ die Stadt Abel bildhaft als Mutter beschreiben soll, oder ob die Frau von Abel sich selbst als eine solche Mutter in Israel bezeichnet.[23] Für die zweite Variante spricht, dass auch die Richterin Debora „Mutter in Israel“ genannt wird (Ri 5,7). Mit Debora wird in der biblischen Überlieferung ihre Fähigkeit zur Rechtsprechung, konkret wohl Schlichtung, verbunden, aber auch ihr unerschrockener Einsatz in einem kriegerischen Konflikt (Ri 4,8–10). Der Typus der Frau von Abel entspricht dem der Richterin Debora also in zwei wesentlichen Aspekten. Für die erste Variante, dass die Stadt als „Mutter“ bezeichnet wird, gibt es ebenfalls gute Gründe. Städte sind, wie im gesamten biblischen Sprachgebrauch nachweisbar ist, in ihrer Metaphorik stark weiblich. Die Stadtbewohnerinnen sind Töchter, die gesamte Stadtbevölkerung Kinder einer Stadt. Ob Jerusalem oder Babylon – Städte sind Mütter, nicht im Sinn von Metropolen mit Tochterstädten, sondern weil sie ihren Kindern Leben, Sicherheit, Geborgenheit schenken.

Städte haben eine enorme Bedeutung für die Kulturgeschichte der Menschheit. Dass sie in Palästina/Israel wie im ganzen Vorderen Orient so häufig auf

[22] REINHARTZ 1993.

[23] Vgl. schon PILCHER 1922. MALAMAT 1979, leitete von der angenommenen Verbindung zu *ummatum* in altbabylonischen Texten eine Bedeutung „Stadt und Clan“ ab.

Anhöhen oder Siedlungshügeln liegen, macht sie zu einem Bild des Stolzes.[24] Die Stadtmauer bringt die Uneinnehmbarkeit der stolzen Stadt in besonderer Weise zum Ausdruck. Der Bau der Stadtmauer war eine logistische Aufgabe und erforderte viel Menschenkraft. Dabei dürften alle mitgeholfen haben, die kräftig genug waren, um Steine zu schleppen, und die nicht anderweitig dringend benötigt wurden. Generell war Mauerbau sicher nicht nur Männersache. So wird in Neh 3,12 ausdrücklich erwähnt, dass die Töchter des Schallum am Bau der Mauer in Jerusalem beteiligt waren. Der Aspekt der stolzen Uneinnehmbarkeit findet sich in der Metaphorik des Hohenlieds (8,8–10), wo in einem Spottlied der Festungscharakter einer jungen Frau, die von sich zwar sagt „Ich bin eine Mauer, und meine Brüste sind wie Türme", aber die Kapitulation vor ihrem Liebhaber eingestehen muss, angezweifelt wird.[25]

2 Belagerungen und Menschen auf Stadtmauern

Die Septuaginta hat sowohl in 2Sam 20,16 als auch in Spr 1,21 den Ort, von dem aus die Frauen sprechen, gegenüber MT (מִן־הָעִיר) präzisiert, indem sie beide Frauen oben auf die Stadtmauer platziert: ἐπ᾽ἄκρων δὲ τειχέων und ἐκ τοῦ τείχους. Diese Erläuterung ist sinnvoll, weil sie eine im masoretischen Text implizierte architektonische Gegebenheit expliziert. Wenn eine Stadt ummauert ist, kann ein Gespräch zwischen einer Person in der Stadt und einer Person ausserhalb der Stadtmauer nur am Tor oder eben von der Mauer aus geführt werden.

Die Geschichte spielt in der frühesten Königszeit. Auch wenn sie in der späteren Königszeit abgefasst wurde, kann man annehmen, dass es die geschilderte Situation hier und da gab.[26] Eine wichtige Stadt wird belagert. Dafür braucht es eine ansehnlich grosse Truppe, denn das Aufschütten einer Rampe, um auf die Stadtmauer zu gelangen, und die Mittel, um diese zum Einsturz zu bringen, sind keine Kleinigkeit. Dass innerisraelitische Auseinandersetzungen ein solches Ausmass erreichen konnten, wird häufig angezweifelt, und man kann erwägen, ob hier nicht Erfahrungen mit den Aramäern und später Assyrern und deren Belagerungspraxis das Modell abgaben, zumal die Stadt – die archäologisch bislang nicht identifiziert werden konnte[27] – nach 1Kön 15,20 und 2Kön 15,29 vom Aramäerkönig Benhadad und dann von Tiglatpileser III. eingenommen wurde.

Es ist hingegen nicht unwahrscheinlich, dass sich in Kriegssituationen Menschen, und zwar Männer wie Frauen, auf den Stadtmauern aufhielten. Abimelech fand zu seiner Schande bei der Belagerung der Akropolis von Te-

[24] Vgl. Uehlinger 1987.
[25] Keel 1986, 251ff.
[26] Vgl. Ezechiels Zeichenhandlung (Ez 4f.), die sich auf die Situation einer Stadtbelagerung und ihre typische Darstellung bezieht (dazu Uehlinger 1987).
[27] Vgl. Kaplan 1966 und 1978; MacLaurin 1978.

bez den Tod durch die Hand einer Frau, die ihm einen Mühlstein auf den Kopf geworfen hatte (Ri 9,50–57; 2Sam 11,21). Während die wehrfähigen Männer ihre Waffen benutzten, warfen Frauen, Alte und Jugendliche, wer immer dazu fähig war, zuvor angesammelte Steine auf die beim Angriff auf die Stadtmauer empfindlich exponierten feindlichen Soldaten, und dürften dabei auch manches Mal einen guten Treffer gelandet haben. In 2Kön 6,25 ist es der König von Israel, der sich während der Belagerung Samarias oben auf der Stadtmauer aufhält und von einer hungernden Frau angesprochen wird, die ihm mit ihrer Bitte um Hilfe die Lage der ganzen Stadtbevölkerung vor Augen führt. Im Folgenden soll der Blick über das Erste Testament hinaus zum einen auf die griechische Literatur und zum anderen auf die ikonographischen Zeugnisse von Stadteroberungen gerichtet werden, um speziell die Präsenz von Frauen auf den Mauern zu erkunden.

2.1 Frauen auf den Mauern in der griechischen Literatur

Verschiedene Szenen in der Ilias erinnern daran, dass sich Frauen nicht selten im Kriegsfall auf die Mauern der Stadt begaben.[28] Sie mischen sich in Kampfhandlungen oder die Vorbereitungen dazu ein. Im 3. Gesang der Ilias (3,161–244) stellt Helena Priamos und den Ältesten von der trojanischen Festungsmauer aus die griechischen Heerführer, Agamemnon, Odysseus, Menelaos, Aias und Idomeneus, im Feld vor und beobachtet vielleicht danach auch den Zweikampf zwischen Menelaos und Paris.[29] Diese Szene wurde schon in der Antike als „Teichoskopie“ bezeichnet (schol. Eur. Poen. 88). Der Kunstgriff der „Mauerschau“, mit dem eine zeitgleich an einem anderen Ort stattfindende Handlung dem Publikum präsentiert werden konnte, spielte in der Entwicklung des Dramas eine bedeutende Rolle.[30] Es ist kein Zufall, dass eine Frau in der prototypischen Teichoskopie die Rolle der Beobachterin innehat. Einerseits sind sie nicht direkt in Kampfhandlungen involviert, andererseits sind sie Betroffene, emotional Engagierte.[31] Frauen bewegen sich, wie Sophie Kauz gezeigt hat, auch in der biblischen Literatur häufig auf den Grenzen zwischen „Drinnen“ und „Draussen“.[32] Der Helena auf der Mauer von Troja entsprechen in den alttestamentlichen Erzählungen die Ausschau haltenden Frauen am Palastfenster, wie Siseras Mutter (Ri 5,28), Michal (2Sam

[28] Ich danke für die folgenden Hinweise Dr. Christine Luz, Bern.
[29] Vgl. den Anfang von Il. 22, wo seine Eltern Hektor anflehen, sich vor Achilles in Sicherheit zu bringen, den er vor dem Stadttor erwartet.
[30] Die Teichoskopie erspart die offene Darstellung brutaler Handlungen; vgl. schon Horaz in „De arte poetica“ (179-189).
[31] Ich danke Prof. Therese Fuhrer (Berlin) für die Möglichkeit, ihren unpublizierten Beitrag zur Teichoskopie und der weiblichen Perspektive in Schlachtschilderungen zu lesen.
[32] Kauz 2009.

6,16) und Isebel (2Kön 9,30). Andreas KUNZ[33] hat zudem auf eine Episode im 6. Buch der Ilias hingewiesen: Auf der Suche nach Andromache erfährt Hektor, dass sie beim Ansturm der Achaier die Mauer Trojas bestiegen habe (6,381–389). Sie beschwört ihn, von einer bestimmten Stelle der Stadtmauer aus zu kämpfen und nicht in den offenen Kampf zu gehen, damit sie nicht Witwe werde (6,431–437). Hektor aber weist das weit von sich: Er würde sich vor den Frauen Trojas schämen, wenn er sich so verhielte (6,440–444). Er geht auch nicht auf Andromaches Argumentation ein, er solle das Wohl der Stadt als oberstes Ziel verfolgen (6,454–465).[34]

2.2 Frauen auf den Mauern belagerter und eroberter Städte in der neuassyrischen Reliefkunst

Ägyptische und neuassyrische Darstellungen von Stadteroberungen dürfen nicht als historische Photographien missverstanden werden, aber sie sind auch nicht völlig abseits jeglicher realen Erfahrung zu situieren. In welchen Situationen sind Frauen auf Stadtmauern zu sehen? Ich beschränke mich auf die neuassyrischen Darstellungen, die den biblischen Texten näher sind als ägyptische Stadteroberungsszenen aus der Zeit Sethos' I., Ramses' II. und Ramses' III. (19.–20. Dynastie), auf denen Frauen, wenn überhaupt als solche erkennbar, immer in einer Schar von Menschen und nicht in Einzelszenen erscheinen.[35]

[33] KUNZ 2004, 265.

[34] Auch in späteren Werken finden sich gelegentlich Szenen mit Frauen auf Stadtmauern, so die Geschichte der Königstochter Skylla, die sich beim Blick von der Mauer von Megara in den gegnerischen Feldherrn verliebt und daraufhin ihren Vater und ihre Stadt verrät (Ovid, Metamorphosen 8,6–151). Livius (2,39–41) erzählt in seiner Geschichte Roms vom Patrizier Coriolan, der seine Heimatstadt belagert und erst durch seine Mutter und weitere klagende Frauen, die vor das Stadttor ziehen, umgestimmt werden kann. Statius lässt in seiner um 90 n.Chr. verfassten Thebais mehrfach Antigone auf der Mauer auftreten, von wo sie einen inständigen Appell an Polynices richtet, vom Krieg gegen Theben abzulassen (bes. Stat. Theb. 11,354–382). Etwa gleichzeitig hat Gaius Valerius Flaccus in seinen Argonautica Medea auf der Stadtmauer in inneren Auseinandersetzungen inszeniert (Val.Fl. 6,605ff.) Eine Episode bei Prokop, 6. Jh.n.Chr. (Bella 1,7,18), handelt vom Feldzug des Perserkönigs Kabades gegen die Hephtaliten und von den Frauen in der belagerten Stadt Amida, die sich auf der Stadtmauer entblössen, um den Feind zu beschimpfen.

[35] Vgl. KEEL 1976 und DONOHUE 1992. Die ägyptischen Reliefs stellen Städte in Syrien und Palästina dar, die der Übermacht des Pharaos mit Huldigungen, Kapitulationssignalen und dem Angebot von Kindern als Geiseln begegnen. Die Einnahme der Stadt wird als Gefangennahme ihres Oberhaupts dargestellt. Es wird geräuchert und dabei inschriftlich die göttliche Qualität des Pharao anerkannt. Unter den oft zahlreichen Menschen, die sich auf den Mauern der jeweiligen palästinischen oder syrischen Stadt befinden, sind auch Frauen, die ihre Arme beschwörend oder bittend erheben, doch sind keine prominenten Szenen speziell mit Frauen auszumachen.

Sowohl Wandreliefs als auch Torbeschläge stellen Frauen klagend, vielleicht auch bittend, auf den Stadtmauern dar.[36] Männer auf den Stadtmauern sind hingegen meistens kämpfend bei der aussichtslosen Verteidigung zu sehen.

Wenn Frauen auf den Zinnen einer Stadt klagen, während die Männer diese noch vergeblich gegen die assyrischen Soldaten zu verteidigen suchen, könnte eine Art Zeitrafferdarstellung vorliegen (fig. 1), ebenso wenn Frauen auf einer eroberten, manchmal brennenden Stadt stehen, aus der die Zivilbevölkerung in langen Prozessionen bereits abgeführt wird (fig. 3–4). Möglicherweise bedeuten die Gesten der Frauen in einigen Fällen nicht Klage, sondern Kapitulation oder Bitte um Gnade.

Etwa zwei Jahrhunderte später datiert eine singuläre Szene aus dem Palast von Ninive, die eine Frau aktiv in den Kampfhandlungen auf der Stadtmauer darstellt. Ihre einzige Waffe scheint ein grosser Stein zu sein, vielleicht liegen weitere Steine bereit (fig. 5).

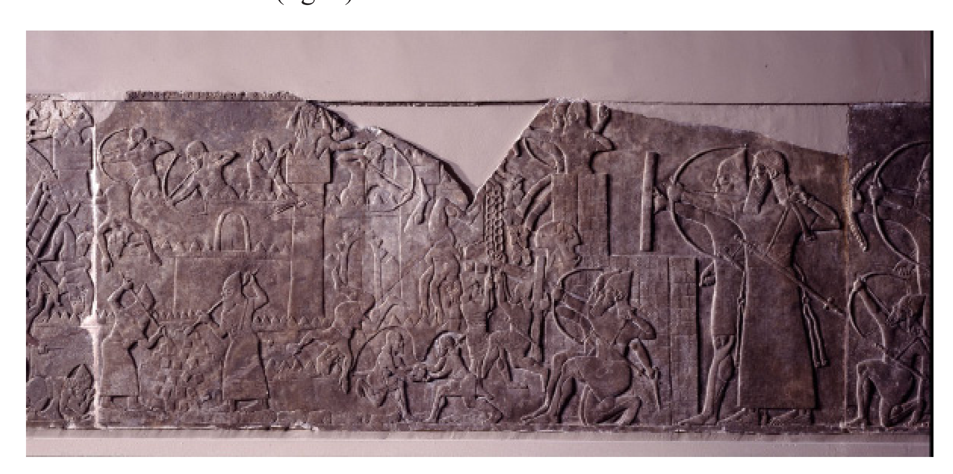


Fig. 1 British Museum 124554 (Budge 1914: Pl. 24,1; Gadd 1936: 135) © Trustees of the British Museum.
Wandrelief aus dem Nordwestpalast in Nimrud, Raum B Panel 4, Assurnasirpal II. (865-860 v.Chr.). Der König belagert eine Stadt an einem Fluss. Im Schutz eines Belagerungsturms schiesst er selber seine Pfeile gegen die Feinde auf den Mauern. Während Rammböcke und andere Belagerungsmaschinen im Einsatz sind, graben die Soldaten schon an der Stadtmauer. Eine Frau steht mit klagend erhobenen Armen oben auf der Zinne der Mauer.

[36] Ein Elfenbein aus Nimrud, von der Akropolis, 9. Jh.a, zeigt Menschen mit Handtrommeln auf einer Stadtmauer, während der König im Triumph von einem erfolgreichen Feldzug zurückkehrt (Mallowan / Davies 1970, Pl. 5,6).



Fig. 2 British Museum 124547 (Budge 1914: Pl. 22,2; Gadd 1936: 134) © Trustees of the British Museum.
Relief aus dem Nordwestpalast in Nimrud, Raum B Panel 8 Assurnasirpal II. (865-860 v.Chr.). Die dargestellte Stadt hat gerade kapituliert, die Sieger ziehen in Wagen mit der Beute an ihr vorbei. Mehrere Frauen stehen oben und schauen ihnen zu, zwei von ihnen scheinen miteinander zu reden. Die Gesten der Frauen sind keine typischen Klagegesten, vielleicht sollen sie Unterwerfungsbereitschaft signalisieren.

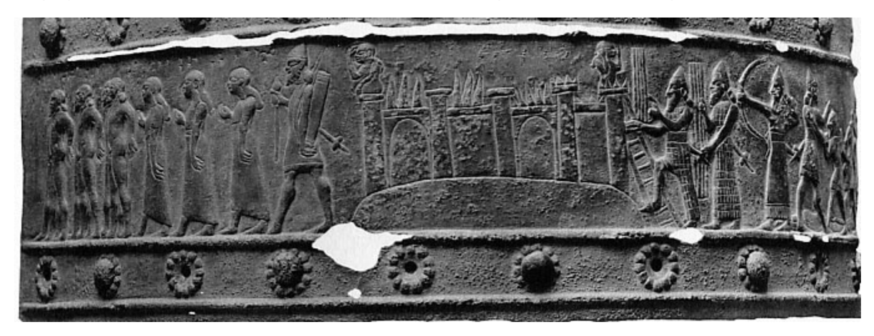


Fig. 3 British Museum 124683 (King 1915: Pl. 16; Schroer 2006: Pl. 9,1) © Trustees of the British Museum.
Bronzetor von Balawat, Zeit Salmanassars III. (858-824 v.Chr.).
Klagende Frauen stehen nach der Erstürmung von Khazazu in Phönizien auf den Zinnen der brennenden Stadtmauer. Die eine ringt beide Hände, die andere erhebt nur einen Arm im Klagegestus. Auch hier werden verschiedenen Zeitphasen angedeutet, denn rechts von der Stadt sind die Assyrer mit Waffen und Leiter unmittelbar nach dem Sieg dargestellt, während links bereits die geordnete Deportation der Zivilbevölkerung zu sehen ist. Aus der Zeit Assurnasirpals stammt eine vergleichbare Szene mit Frauen auf den Zinnen links und rechts einer Stadt (King 1915: Pl. 79; vgl. Paterson 1915: Pl. 40f.; Orthmann 1975: Abb. 214). Aus der Zeit Tiglatpilesers III. (728a) stammt ein weiteres, stark beschädigtes Relief aus dem Südwestpalast in Nimrud. Hier stehen die klagenden Frauen auf mittlerer Höhe der mehrstöckigen Festungsbauten, während der Kampf tobt (British Museum 118934; Layard 1849a: I Pl. 66; Layard 1849b: II Pl. 90, Smith 1938: Pl. 10; Barnett/Falkner 1962: Pl. 89f.).



Fig. 4 British Museum 124683 (King 1915: Pl. 63) © Trustees of the British Museum. Bronzetor von Balawat, Zeit Salmanassars III. (858–824 v.Chr.).
Bei einer Kampagne in Südbabylonien werden Bewohner und Vieh aus Bit-Darruki deportiert, zugleich tragen die Sieger grosse Mengen an Beute davon. Drei Frauen blicken von der Stadtmauer her offenbar klagend dem Zug der Deportierten hinterher.



Fig. 5 British Museum 124931 (Gadd 1936: 196; Yadin 1963: fig. 448; Barnett 1976: Pl. 17) © Trustees of the British Museum.
Relief der Zeit Assurbanipals (645–635 v.Chr.) aus seinem Palast in Ninive.
Das Bild zeigt die Attacke der Assyrer gegen das elamitische Hamanu. Die Inschrift lautet „Die Stadt Hamanu, eine königliche Stadt des Landes Elam, belagerte ich, eroberte ich, die Beute daraus trug ich davon.“ Im unteren Register sind bereits elamitische Gefangene zu sehen. Auf der Stadtmauer ist mitten im Kampfgetümmel eine Frau zu erkennen, die einen grossen Stein in ihren Händen hält, den sie auf die Angreifer herabwerfen wird.

Die Bilder von belagerten und kapitulierenden Städten sind von ihrer Funktion her Ausdruck des Triumphes und Drohgebärden der imperialistischen Siegermächte gegenüber Städten und Gruppen mit Widerstandsideen. Es gibt eine spezielle Kriegsikonographie, in der Gewalt und Triumph bzw. Niederlage in komplexer Weise kodiert sind.[37] Klagende Frauen sind Ikonen der Schande für die gesamte Bevölkerung, besonders die Männer. Vielleicht ist auch die Steinewerferin, dargestellt auf einem Relief der Sieger, ein spöttisches Detail: Seht, so weit war es gekommen mit der Wehrkraft dieses Volkes, sie mussten ihre Frauen zur Verteidigung auf die Mauer schicken.

Wie so häufig verfolgen (biblische) Texte eine andere Agenda als Bilder, und in diesem Fall ist die Diskrepanz auffällig: Die Frauen auf den Stadtmauern, wie die assyrischen Reliefs sie präsentieren, sind ein Bild der Verzweiflung und der Kapitulation, zugleich ein Bild des Triumphes der Sieger und eine Drohbotschaft an alle, die auch nur an Auflehnung gegen die assyrische Übermacht denken. Die prophetische Tradition setzt das Bild der Frauen, die über die Vernichtung Judas, Jerusalems oder einer anderen Stadt klagen, in ähnlicher Weise als Drohung ein.[38] Die Erzählung von der Frau von Abel-bet-Maacha nimmt die Frau hingegen als Individuum ernst, sie lässt Weisheit aus ihrem Mund sprechen und gesteht ihr Einfluss und Entscheidungsmacht zu. Die Frau von Abel ist nicht Opfer der militärischen Auseinandersetzung, sondern erweist sich im Gespräch als ernstzunehmende Gegenspielerin Joabs. Was Bilder und Texte verbindet, ist, dass die Frau von Abel wie die Frauen auf den Eroberungsreliefs die Befindlichkeit der Zivilbevölkerung repräsentieren, dass sie von erhöhter Warte aus den Überblick über das Geschehen haben und dass sie in typischer Zwischenposition das Draussen und Drinnen vermitteln (siehe oben).[39] Die Griechinnen, die sich bereits in der Ilias auf die Stadtmauern begeben, verschaffen sich ebenfalls Überblick, reden mit den verantwortlichen Männern der Stadt oder versuchen Entscheidungen zu beeinflussen.

Hinter dem „Sitz in der Literatur" und dem „Sitz in der Ikonographie" dürfte somit ein Stück „Sitz im Leben" erkennbar werden. Johannes Klein weist in seinem Beitrag über Scheba ben-Bichri am Rand darauf hin, dass Joab, indem er der Aufforderung der Frau folgt und ganz nah an die Mauer herantritt, ein gewisses Risiko eingeht – er könnte von einem Stein erschlagen werden. Schliesslich erinnert in 2Sam 11,21 Joab selbst an die berühmte Geschichte vom Ende Abimelechs, die Grund genug ist, sich niemals auf Steinwurfweite einer Stadtmauer zu nähern. In der Dynamik der Erzählung von 2Sam 20 scheint kein Grund für diese Sorge gegeben. Dennoch kann aufgrund der verschiedenen Spuren, die im Vorangehenden zusammengetragen wurden, wohl eines als sicher gelten: Wenn Frauen auf die Stadtmauern stiegen, so war das einerseits ein beunruhigendes, manchmal wohl auch beängstigendes

[37] Vgl. Chapman 2004; Bahrani 2008.

[38] Schroer 2006. In Thr 2,8f. sind es die befestigten Mauern selbst, die über ihre Zerstörung klagen.

[39] Schroer 2007.

Alarmsignal. Lagebeurteilung, Kommunikation, Kommentar oder Appell, Entscheidung, Klage oder tatkräftiges Handeln waren von Frauen zu erwarten, die sich in diese exponierte Situation begaben. Nicht immer zur Freude der Männer, denen die Predigt der weisen Frau und Frau Weisheit in besonderer Weise gilt (Spr 1,21; 8,4).[40] Andererseits ist die Frau auf der Mauer in der biblischen Tradition ein Inbegriff des Schutzes der Stadt – und damit ein Echo auf die alte Verbindung von Städten mit Stadtgöttinnen, die ihnen Schutz und Würde verleihen.[41]

Bibliographie

Ahuis, Ferdinand, 2008, „Das Grossreich" Davids und die Rolle der Frauen. Eine Untersuchung zur Erzählung von der Nachfolge auf dem Thron Davids (2Sam *10 – 20; 1Kön *1 – 2) und ihrer Trägerinnengruppe (BThSt 83) .

Bahrani, Zainab, 2008, Rituals of War. The Body and Violence in Mesopotamia, New York.

Bietenhard, Sophia Katharina, 1998, Des Königs General. Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2 – 20; 1 Kön 1 – 2 (OBO 163).

Blum, Erhard, 2000, Ein Anfang der Geschichtsschreibung? Anmerkungen zur sog. Thronfolgegeschichte und zum Umgang mit Geschichte im alten Israel: A. de Pury / Th. Römer, (Hg.), Die sogenannte Thronfolgegeschichte. Neue Einsichten und Anfragen (OBO 176).

Branch, Robin G., 2000, Revealing Strengths and Weaknesses. How Selected Women in Samuel and Kings Influence the Biblical Text. Diss. Theol. Austin.

Camp, Claudia V., 1981, The Wise Woman of 2 Samuel. A Role Model for Women in Early Israel, in: CBQ 43, 14–29.

Chapman, Cynthia, 2004, The Gendered Language of Warfare in the Israelite-Assyrian Encounter (HSM 62).

Conroy, Charles, 1978, Absalom Absalom! Narrative and Language in 2 Sam 13 – 20 (AnBib 81).

Dever, William G., 1986, Abel-Beth-Maacah. „Northern Gateway of Ancient Israel": L. T. Geraty, / L. G. Herr, (Hg.), The Archaeology of Jordan and Other Studies. FS S.G. Horn, Berrien Springs, MI, 207–222.

Donohue, V. Anthony, 1992, A Gesture of Submission: Alan B. Lloyd, (ed.), Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of Jo Gwyn Griffiths, London, 82–114.

[40] Angesichts der erstaunlich widerständigen Frauenbilder in den Samuelbüchern, scheint mir die mutige These von Ferdinand Ahuis, dass Frauen um Batscheba solche Geschichte überlieferten, durchaus erwägenswert (Ahuis 2007). Vgl. zur Funktion der Frauengestalten in den Samuel- und Königsbüchern auch Branch 2000.

[41] Vgl. zu den ikonographischen Zeugnissen zuletzt Maier 2008, 60-69.

FISCHER, Alexander Achilles, 2004, Von Hebron nach Jerusalem. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zur Erzählung von König David in II Sam 1 – 5 (BZAW 335).

FISCHER, Irmtraud, 2006, Gotteslehrerinnen. Weise Frauen und Frau Weisheit im Alten Testament, Stuttgart.

GEYER, Marcia L., 1987, Stopping the Juggernaut. A close reading of II. Sam 20,13–22: USQR 41, 33–42.

GORDON, Robert P., 1993, The Variable Wisdom of Abel. The MT and Versions at 2Samuel xx 18–19: VT 43, 215–226.

JOYCE, Paul M., 2005, „The Poor Wise Man and the Cacophony of Voices" : R. S. Sugirtharajah, (Hg.), Wilderness. Essays in Honour of Frances Young, New York (Library of New Testament Studies 295), 101–105.

KADARI, Tamar, 2006, Wise Woman of Abel-beth-maacah. Midrash and Aggadah: Paula E. Hyman, / D. Ofer (Hg.), Jewish Women. A Comprehensive Historical Encyclopedia, Jerusalem (http://jwa.org/encyclopedia/author/kadari-tamar).

KAPLAN, Jacob, 1966, On the Identification of Abel-Beth-Maacah and Janoah: Yediot 30, 52–55.

KAPLAN, Jacob, 1978, The Identification of Abel-Beth-Maachah and Janoah: IEJ 28, 157–160.

KAUZ, Sophie, 2009, Frauenräume im Alten Testament am Beispiel der Siedlung: lectio difficilior 2/2009 (http://www.lectio.unibe.ch/09_2/kauz_frauenraeume.html).

KEEL, Othmar, 1975, Kanaanäische Sühneriten auf ägyptischen Tempelreliefs: VT 25, 413–469.

KEEL, Othmar, 1986, Das Hohelied (ZBK.AT 18).

KRÜGER, Thomas, 2000, Kohelet (Prediger) (BK AT 19).

KUNZ, Andreas, 2004, Die Frauen und der König David. Studien zur Figuration von Frauen in den Davidserzählungen, Leipzig (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 8) bes. 244–280.

LYKE, Larry L., 1997, King David with the Wise Woman of Tekoa. The Resonance of Tradition in Parabolic Narrative (JSOT.S 255).

MACLAURIN, E. Colin, 1978, QRT-ABLM: PEQ 110, 113–114.

MAIER, Christl M., 2008, Daughter Zion, Mother Zion. Gender, Space, and the Sacred in Ancient Israel, Minneapolis, MN.

MALAMAT, Abraham, 1979, UMMATUM in Old Babylonian Texts and its Ugaritic and Biblical Counterparts: UF 11, 527–536.

MAZAR, Benjamin (1961), Geshur and Maacah: JBL 80, 16–28.

MOORE, Michael S., 1993, „Wise Woman" or Wisdom Woman? A Biblical Study of Women's Roles: RestQ 35, 147–158.

NIEMANN, Hermann Michael, 2006, Choosing Brides for the Crown-Prince. Matrimonial Politics in the Davidic Dynasty: VT 56,2, 225-238

PILCHER, E. J., 1922, A Mother in Israel: PEFQSt 54, 38–41.

DE PURY, Albert / RÖMER, Thomas, 2000, Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen (OBO 176).

Reinhartz, Adele, 1993, Anonymity and Character in the Books of Samuel: Semeia 63, 117–141.
Reinhartz, Adele, 1998, „Why ask my name?“ Anonymity and Identity in Biblical Narratives, New York.
Schäfer-Lichtenberger, Christa, 2003, Frauen in der Frühzeit Israels: M. Oeming, (Hg.), Theologie des Alten Testaments aus der Perspektive von Frauen, Münster (Beiträge zum Verstehen der Bibel 1), 127–153.
Schroer, Silvia, 1992, Die Samuelbücher, Stuttgart (Neuer Stuttgarter Kommentar, Altes Testament 7).
Schroer, Silvia, 1996, Und als der nächste Krieg begann ... Die weise Frau von Abel-Bet-Maacha (2 Samuel 20,14–22): Dies., Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften, Mainz, 80–89.
Schroer, Silvia, 1998, Frauengeschichte hat ein Recht auf Namen: S. Bieberstein / D. Kosch (Hg.), Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstösse zum Christsein heute. FS H.-J. Venetz, Luzern, 129–136.
Schroer, Silvia, 2006, Gender und Ikonographie – aus der Sicht einer feministischen Bibelwissenschaftlerin: Dies. (Hg.), Images and Gender. Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art (OBO 220), 107–124.
Schroer, Silvia, 2007, Frauenkörper als architektonische Elemente. Zum Hintergrund von Ps 114,12: Susanne Bickel / Silvia Schroer, et al. (Hg.), Bilder als Quellen / Images as Sources. Studies on ancient Near Eastern artefacts and the Bible inspired by the work of Othmar Keel (OBO Sonderband), 425–450.
Schroer, Silvia, / Zimmermann, Ruben, 2009, Art. Namen: Crüsemann, F. et al. (Hg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh, 416–420.
Seiler, Stefan, 1998, Die Geschichte von der Thronfolge Davids (2 Sam 9 – 20; 1 Kön 1 – 2): Untersuchungen zur Literarkritik und Tendenz (BZAW 267).
Uehlinger, Christoph, 1987, „Zeichne eine Stadt … und belagere sie!“ Bild und Wort in einer Zeichenhandlung Ezechiels gegen Jerusalem (Ez 4f): M. Küchler / Ch. Uehlinger (Hg.), Jerusalem. Texte – Bilder – Steine. Zum 100. Geburtstag von Hildi und Othmar Keel-Leu (NTOA 6), 111–200.
Wagner, Andreas, 2006, Annäherungen an den israelitischen Hofstil: R. Gundlach / A. Klug (Hg.), Der ägyptische Hof des Neuen Reiches. Seine Gesellschaft und Kultur im Spannungsfeld zwischen Innen- und Aussenpolitik. Akten des Internationalen Kolloquiums vom 27.–29. Mai 2002 an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz (Königtum, Staat und Gesellschaft früher Hochkulturen 2), 217–230.
Wesselius, Jan Wim, 1991, De wijze vrouwen in 2 Samuel 14 en 20, in: NThT 45, 89–100.

Literatur zu den Abbildungsnachweisen

Barnett, Richard D. / Falkner, M., 1962, The Sculptures of Ashur-nasir-apli II (883-859 B.C), Tiglath-pilesar (745-727 B.C), Esarhaddon (681-669 B.C) from the Central and South-West Palaces at Nimrud, London.

Barnett, Richard D., 1976, Sculptures from the North Palace of Ashurbanipal at Nineveh (668-627 B.C), London.

Budge, E. A. Wallis, 1914, Assyrian Sculptures in the British Museum, Reign of Ashur-nasir-pal, 885-890 B.C, London.

Gadd, Cyril John, 1936, The Stones of Assyria: the surviving remains of Assyrian sculpture, their recovery, and their original positions, London.

Mallowan, Max / Davies, Leri Gwynne, 1970, Ivories in Assyrian Style. Commentary, Catalogue and Plates (Ivories from Nimrud II) London.

Layard, Austin Henry, 1849, The Monuments of Nineveh, from Drawings Made on the Spot, London.

Layard, Austin Henry, 1849, Nineveh and its Remains, London.

Smith, Sidney, 1938, Assyrian Sculptures in the British Museum from Shalmaneser III to Sennacherib, London.

Yadin, Yigael, 1963, The Art of Warfare in Biblical Lands in the Light of Archaeological Discovery, London.

Summary

The anonymous wise woman of Abel of Beth-Maacah (2Sam 20:14–22) is one of the strong female characters of the books of Samuel. Her political appearance on the city wall places her in the vicinity of personified Wisdom in Proverbs (1:21; 8:2f). The present contribution illuminates important literary aspects of the narrative and the figure of the woman and especially the background of the connection between „woman“ and „city walls“ to understand the plausibility of the iconic image. The woman on the city wall is found not only in the First Testament, but also in Greek literature and in the Neo-Assyrian relief sculpture.

Der Prophet Gad und Davids dreifache Wahl

Anneli Aejmelaeus, Helsinki

In der Davidgeschichte erscheint der Prophet Gad in zwei Zusammenhängen: in 1Sam 22 und in 2Sam 24. In 1Sam 22,5 findet sich eine kurze Notiz, wonach Gad, „der Prophet" (הנביא), David während dessen Flucht vor Saul geraten habe, sich von Moab in das Land Juda zu begeben. Nach langer Abwesenheit betritt er wieder in 2Sam 24,11 die Bühne, diesmal mit einem anderen Titel, nämlich als „Seher Davids" (חזה דוד), im MT kombiniert mit הנביא. Schliesslich erscheint er noch einmal in Vers 18. Gad galt in der späteren Tradition – wie Samuel und Natan – als einer der Schreiber der Davidgeschichte, wie dies 1Chr 29,29 zeigt.[1]

In diesem Beitrag werde ich mich auf den ersten Auftritt Gads in 2Sam 24 konzentrieren, insbesondere auf textliche Probleme in Bezug auf seine Begegnung mit David in den Versen 10–15. Es ist ein kurzer Abschnitt, anhand dessen sich wichtige Etappen der Textgeschichte der Samuelbücher illustrieren lassen. Ich möchte aufzeigen, wie der Text in verschiedenen Phasen seiner Entstehung bearbeitet wurde, und aus diesen Beobachtungen Konsequenzen für die Methodik der Textkritik ziehen.

1 Der Kontext: Davids Zensus

Die wohlbekannte Geschichte über Davids Zensus von Juda und Israel, die den Hintergrund der Begegnung zwischen David und seinem Seher Gad in 2Sam 24 bildet, muss hier nicht wiederholt werden. Zu Beginn der Erzählung heisst es, Jahwes Zorn sei gegen Israel entbrannt und habe David gegen das Volk aufgereizt, indem dieser Juda und Israel zählen ließ. Was die Ursache von Jahwes Zorn war, wird nicht verraten, und es ist ebenfalls unklar, inwiefern der Zensus eine Tat gegen das Volk gewesen sein soll. Kein Kommentar vermag bis heute eine befriedigende Erklärung dafür zu liefern, weshalb ein Zensus notwendigerweise schlimme Konsequenzen haben soll.[2] Die meisten Ausleger sehen darin eine alte religiöse Überzeugung, es scheint aber dafür keine weiteren Anhaltspunkte zu geben.[3] Galt ein Zensus im Alten Israel viel-

[1] Gemeinsam mit Natan, „dem Propheten", wird Gad, „der Seher des Königs", auch in 2Chr 29,25 erwähnt. Dort werden die Aufgaben der Leviten im Zusammenhang mit der Organisation des Kultes auf eine Anweisung Davids sowie dieser beiden prophetischen Figuren zurückgeführt.

[2] Ex 30,12 ist höchstwahrscheinlich von unserer Erzählung abhängig.

[3] Sanders 1962, 547: „an ancient taboo of counting heads". Siehe auch von Rad [6]1969, 330–331, der den Zensus in 2Sam 24 als Hinweis auf den Übergang vom „hei-

leicht als Hybris? Das Ermitteln der eigenen militärischen Möglichkeiten könnte zu falscher Selbstsicherheit führen, dass man seine Feinde aus eigener Kraft besiegen wird, wohingegen die richtige Haltung doch das Vertrauen auf Jahwe wäre, getreu dem Prinzip: „Nichts kann den Herrn daran hindern zu retten, mit vielem oder wenigem“, wie es Jonatan in 1Sam 14,6 formuliert. Oder, mit den Worten des jungen David in 1Sam 17,47: „Der Herr rettet nicht durch Schwert und Speer.“ Ein wahrer Israelit soll warten, bis Jahwe den Feind in seine Hände ausliefert, und nicht auf die Kraft möglichst grosser Streitkräfte vertrauen.[4] Egal, wie zahlreich die Nation, menschliche Macht ist immer verwundbar – durch Hungersnot, Schwert oder Seuche. War es vielleicht eine Art Aberglaube, dass das Durchführen eines Zensus automatisch den zerstörerischen Kräften Tür und Tor öffnet, die Anzahl des Volkes zu dezimieren? Faktisch ist vielleicht Folgendes geschehen: Eine Plage ereignete sich zufälligerweise nach einem Zensus, und später wurde dies dahingehend interpretiert, dass dieser die Plage verursacht habe. Ich habe keine endgültigen Antworten auf diese Fragen zur Genese der Erzählung. Es wird jedoch eine Auswirkung auf die Interpretation der Details haben, ob man diese Fragen stellt oder nicht.

2 Die Rolle des Sehers Gad

Was die Rolle Gads betrifft, möchte ich mit einem kleineren Problem beginnen, nämlich mit dem seiner prophetischen Titel. Die dtr Redaktoren scheinen den Titel נביא ohne weitere Differenzierung auf all jene angewendet zu haben, die als Überbringer göttlicher Orakel oder als Mittler bei Gottesbefragung fungierten. Dies kann 1Sam 9,9 entnommen werden:

לנביא היום יקרא לפנים הראה	„Der heutige ‚Prophet‘ wurde früher ‚Seher‘ genannt.“

Der moderne Ausdruck, der das veraltete Wort erklären soll, ist נביא. Diese dtr Nivellierung der Unterschiede erschwert es, die genaue Bedeutung der verschiedenen Titel ראה, חזה und נביא herauszufinden. Von den beiden Titeln, die in 2Sam 24,11 auf Gad bezogen sind, repräsentiert der Titel חזה דוד wahrscheinlich die ältere Schicht des Textes. Diese Annahme wird gestützt durch 1Chr 21,9 sowie durch die lukianische Überlieferung der Septuaginta in 2Sam 24,11, wo Gad jeweils lediglich als Seher tituliert wird. Im MT jedoch ist הנביא hinzugefügt worden, was sich in der Hauptlinie der griechischen Textüberlieferung spiegelt.[5] Gad wird als religiöse Fachperson vorgestellt, die

ligen Krieg“ zu einem organisierteren Einsatz militärischer Macht interpretiert (vgl. Anmerkung 18 mit einem Verweis auf Livius, I, 44, wo reinigende Opferhandlungen im Zusammenhang mit einem Zensus erwähnt werden).

[4] Campbell 2005, zur Stelle, schlägt eine solche Interpretation vor.

[5] 1Chr 29,29 und 2Chr 29,25 erwähnen Gad wiederum mit dem Titel חזה.

göttliche Orakel vermittelt, und als jemand, der eine vertraute Beziehung zu David hat und offensichtlich zu seinem inneren Kreis gehört. Trotzdem wird Gad nicht so dargestellt, als wäre er von David dazu beauftragt worden, ein göttliches Orakel zu vermitteln. Dass er am Morgen bei David erscheint, bedeutet vielleicht, dass das göttliche Orakel nachts in einem Traum zu ihm kam, und dass dies ihn veranlasste, zu David zu gehen.

Allerdings ist die Beobachtung interessant, dass in 2Sam 24 den beiden Auftritten Gads, bei denen er David jeweils ein göttliches Orakel überbringt, ein Bussgebet Davids vorgeschaltet ist (Verse 10 und 17): David spricht direkt zu Jahwe im Gebet, erhält jedoch eine Antwort durch Gad. Dies scheint eine Kombination von Gebet und Weissagung zu sein, wobei die Weissagung – der Erhalt göttlicher Orakel durch einen Seher – der durch Jahrhunderte üblichen Vorgehensweise im Alten Orient entspricht. Demgegenüber ist das Bussgebet, auch wenn es in anderen Kulturen nicht unbekannt war, ein spezifischer Topos der dtr Theologie:[6] Dies ist an der Wortwahl erkennbar, und es ist sehr wahrscheinlich ein späterer Zug in diesem Kontext. Viele Kommentatoren halten beide Gebete (Verse 10 und 17) für spätere Einfügungen, und tatsächlich ist die Erzählung ohne sie etwas weniger holprig.[7] Die Gebete und das erste Erscheinen Gads schrieb Timo Veijola DtrP zu (Verse 3–4a.10–14.15aβ.17.21bβ.25bβ), eine Lösung, die ich sehr schwierig finde.[8] Darüber hinaus rechnet Veijola den Beginn des Kapitels und einige kleine Bemerkungen darin zu DtrG (Verse 1.19b.23b.25bα), dem Historiker, der alte Quellen in seine Erzählung eingearbeitet haben muss.

Ich stimme mit Veijola darin überein, dass in 2Sam 24 mehrere Einzelheiten das Werk eines dtr Redaktors – oder nachfolgender Redaktoren – gewesen sein müssen, doch ich denke nicht, dass Gads erster Auftritt (Verse 11–13) derselben Hand wie das vorangehende Bussgebet zu verdanken ist. Durch die Hinzufügung des Bussgebets in Vers 10 wie auch in Vers 17 erscheint nun Gads Botschaft als Antwort auf Davids Bekenntnis – aber sie gibt eigentlich keine Antwort darauf. Ebenso wenig setzt Gads Botschaft die Schuld Davids voraus, sie steht aber in Einklang mit der anfänglichen Erwähnung von Jahwes unerklärlichem Zorn. Zudem impliziert sie einen anderen Kommunikationsweg mit Jahwe, nämlich nicht direkt, sondern durch einen Boten.[9] Ich möchte es unterlassen, dieses äusserst rätselhafte Kapitel abschliessend zu analysieren; es ist aber mein Eindruck, dass die Teile mit Gad den Kitt bilden, der die

[6] Veijola 2000, 190 (vor allem Anmerkung 87).

[7] Schon Smith 1992 (1904), 390–391, bemerkte, dass Vers 10 „probably an insertion" sei und Vers 17 „an interpolation or displaced". Siehe auch Rupprecht 1977, 1–13.

[8] Veijola 1975, 108–117. Siehe auch Dietrich ²1992, 31–37.

[9] Ich denke auch, dass Gads Einführung nötig ist, bevor er später im Verlauf der Erzählung ohne irgendwelchen Titel erscheint.

verschiedenen Elemente der Komposition zusammenhält, und der Erzählung den ersten theologischen Anstrich verleihen.[10]

Durch die Hinzufügung des Bussgebets unterbricht der dtr Redaktor nicht nur den Redefluss der Erzählung, sondern er stört auch ihren eigentlichen Sinn. Indem er David bereuen lässt, den Zensus durchgeführt zu haben, und indem er ihn Jahwe um Vergebung bitten lässt (Vers 10), will er uns glauben machen, dass es in der Erzählung um Davids sündhafte Tat und um seine berechtigte Strafe ging – und nicht um etwas anderes. Trotz seines Sündenbekenntnisses kann David die Folgen des Zensus nicht verhindern. Die Ergänzung durch das Gebet lässt auch Jahwe in einem äusserst zweifelhaften Licht erscheinen: Zuerst reizt er David zu einer törichten Tat auf, doch dann will er nicht einmal Gehör schenken, wenn sein Diener zu ihm demütig im Gebet um Vergebung bittet. Was als Verbesserung der Erzählung und ihres theologischen Profils gedacht war, verursacht letztlich nur Verwirrung.

3 Davids dreifache Wahl

Wenn nun also Gad am Morgen zu David kommt, ist es seine Aufgabe, dem König die Konsequenzen des Zensus anzukündigen, doch er tut dies in aussergewöhnlicher Weise. David sollen drei Alternativen zur Auswahl gegeben werden, was wie ein Märchenmotiv klingt. Die drei Alternativen entsprechen deutlich der Trias „Hunger, Schwert und Seuche" (רעב חרב דבר).[11] Weder ist von einem Vorwurf die Rede, noch wird eine Bestrafung erwähnt, sondern die drei Auswahlmöglichkeiten entsprechen eher Schicksalsschlägen oder Naturgewalten, die Jahwe freilassen oder unter Kontrolle halten kann. Alle drei haben jeweils mit einem Zeitabschnitt zu tun, der die Zahl Drei enthält, und beinhalten ein interessantes Muster, indem sie die Zeiteinheiten kürzen und die Schwere des Unheils steigern: drei (die Angabe „sieben" im MT ist sekundär[12]) Jahre Hungersnot, drei Monate Verfolgung durch den Feind oder drei Tage Seuche.

David werden diese Alternativen zur Auswahl gegeben – aber wählt er denn auch eine davon aus? Man erhält bei der Lektüre des MT den Eindruck, dass dem nicht so ist: Er wünscht sich, der Hand des Herrn überlassen zu werden und auf dessen Gnade zu vertrauen. Ein Vergleich der Fassung dieser Erzählung mit jener sowohl in der Septuaginta als auch in den Chronikbüchern

[10] Eine Möglichkeit wäre, mehrere dtr Editoren hier am Werk zu sehen. Bussgebete werden sonst durch Veijola 1977, 83–99, DtrN zugewiesen.

[11] Vergleiche z.B. Lev 26,25–26; Jer 21,7; 24,10; 29,17[MT]; 34,17; Ez 5,12; 6,12. Gemäss Veijola 1975, 112 (vor allem Anmerkung 36), setzt die Trias eine Kenntnis der exilischen Prophetie voraus. Sie ist tatsächlich Teil der dtr Phraseologie in Jer, aber der Zusammenhang in 2Sam 24 ist offensichtlich nicht abhängig von dieser Sprache – vielleicht aber umgekehrt.

[12] Die meisten Kommentatoren stimmen darin überein.

vermittelt ein anderes Bild, was uns zu den Problemen der Textgeschichte führt.

4 Momente der Textgeschichte

Bekanntlich gehört das letzte Kapitel von 2Sam in seiner griechischen Fassung zu jenen Textbereichen in den Samuel- und Königebüchern, die mit dem Kunstwort „καίγε-Rezension“ bezeichnet werden.[13] Das bedeutet, dass der Hauptstrang der Textüberlieferung – vor allem der Codex Vaticanus – nicht immer der ursprünglichen Septuaginta-Übersetzung folgt, sondern einer Textform, die stark an einen hebräischen, dem MT sehr nahestehenden Text angeglichen worden ist. Inwieweit und unter welchen Bedingungen es überhaupt möglich ist, den ursprünglichen Wortlaut der Septuaginta wiederherzustellen, wird intensiv diskutiert, seitdem Barthélemy seine einflussreiche Studie zur Zwölfprophetenrolle aus Naḥal Ḥever publizierte und ähnliche Spuren früher jüdischer Rezensionstätigkeit wie in der Zwölfprophetenrolle auch in anderen Büchern, insbesondere in Teilen der Samuel- und Königebücher, identifizierte. Die Wiederherstellung des ursprünglichen Wortlauts der Septuaginta – wie schwierig das auch sein mag – ist jedoch eines der Hauptziele der Göttinger Septuaginta. Auch für die Textkritik der Hebräischen Bibel ist sie eine *conditio sine qua non*: Nur mit dem ursprünglichen Wortlaut der Septuaginta lässt sich die Vorlage erschliessen, also derjenige frühe hebräische Text, der von den Übersetzern verwendet worden ist.[14]

Barthélemy glaubte, den ursprünglichen Septuagintatext im lukianischen Text vorzufinden, hat aber später diese Sicht modifiziert. Das Problem ist, dass der lukianische Text selbst auch ein überarbeiteter Text ist, und zwar einer, der bestimmten eigenen Prinzipien folgt. Während die καίγε-Rezension, die jüdischen Ursprungs ist, darauf abzielt, den griechischen Text besser in Übereinstimmung mit dem hebräischen zu bringen, ist die lukianische Rezension eine christliche Revision, die nicht aufgrund des hebräischen Textes erarbeitet wurde (wenigstens nicht direkt), sondern zunächst einmal um bessere Verständlichkeit des griechischen Textes bemüht ist. Ihr Grundtext vertritt aber eine alte, verlässliche Tradition, die zahlreiche ursprüngliche Septuaginta-Lesarten bewahrt hat – sogar in Fällen, in denen alle anderen Textzeugen offenbar eine sekundäre Lesart aufweisen.[15]

[13] Barthélemy 1963 hat diesen Begriff geprägt. Eine Diskussion zur textlichen Situation in 1. Samuel findet sich in Aejmelaeus 2007b, 123–141 (vor allem 123–126).

[14] Der ursprüngliche LXX-Text ist notwendig auch für einen Vergleich mit 4QSam[a] – Handschrift B allein reicht nicht aus, ebensowenig *L*. Vergleiche die Anmerkungen zum Text in Cross / Parry / Saley / Ulrich 2005 und, beispielsweise, in Cross / Saley 2006, 46–54.

[15] Siehe Brock 1966=1996.

Es ist wichtig, sich Eigenart und Verbreitung der beiden Rezensionen vor Augen zu führen. Es gilt festzuhalten, dass keine von ihnen gänzlich konsequent oder gründlich ist – nur bestimmte Wörter und Formen sind revidiert worden. Und genau hier kommt die Textkritik zum Zug: Wo Änderungen nur in einer der Rezensionen gemacht wurden, stehen die Chancen nicht schlecht, dass der ursprüngliche Wortlaut in der anderen Gruppe vorgefunden werden kann.

Allerdings bezeugen die Handschriften nicht konsequent die verschiedenen Textformen, und ihre Verteilung zwischen den beiden Rezensionen kann keineswegs scharf abgegrenzt werden. Sicherlich haben sich die Rezensionsmerkmale des lukianischen Textes nicht auf die Mehrheit der Handschriften ausgebreitet, sondern nur auf wenige Minuskeln, und zwar auf diejenigen, die oft eine Abhängigkeit vom lukianischen Text zeigen, während Einzelheiten des unrezensierten Grundtextes von *L* eine grössere Verbreitung haben können. Andererseits gilt, dass die Gruppe derjenigen Handschriften, die der καίγε-Rezension folgen, sehr variiert und oft nur eine kleine Minderheit bildet. Ihr wurde viel Aufmerksamkeit zuteil, denn der in dieser Gruppe am konstantesten in Erscheinung tretende Textzeuge ist der Codex Vaticanus, oder genauer: der B-Text (B-121-509 Aeth). Man sollte hingegen mehr Aufmerksamkeit denjenigen Handschriften schenken, die oft zwischen den beiden Rezensionen stehen, zum grossen Teil von der καίγε-Rezension unangetastet geblieben sind und oft die Lesart des lukianischen Textes untermauern. Zudem sollte häufiger bedacht werden, dass sich die Kombination der Handschriften, die die καίγε-Rezension bezeugen, von Kapitel zu Kapitel ändert.

Nehmen wir ein Beispiel aus 2Sam 24,10, vom ersten Bussgebet Davids, nachdem er den Zensus von Juda und Israel durchgeführt hat.

2Sam 24,10
חָטָאתִי מְאֹד אֲשֶׁר עָשִׂיתִי וְעַתָּה יְהֹוָה הַעֲבֶר־נָא אֶת־עֲוֺן עַבְדְּךָ כִּי נִסְכַּלְתִּי מְאֹד
„Ich habe sehr gesündigt mit dem, was ich getan habe. Und nun, HERR, lass doch die Schuld deines Knechtes vorübergehen, denn ich habe sehr töricht gehandelt!“

Rahlfs: ἥμαρτον σφόδρα ὃ ἐποίησα. νῦν κύριε παραβίβασον δὴ τὴν ἀνομίαν τοῦ δούλου σου ὅτι ἐμωράνθην σφόδρα.

Lukianischer Text: ἡμάρτηκα σφόδρα ποιήσας τό ῥῆμα τοῦτο. καὶ νῦν κύριε περίελε τὴν ἀδικίαν τοῦ δούλου σου ὅτι ἐματαιώθην σφόδρα

Ambr.ep. 51,8 *Peccavi vehementer quod fecerim hoc verbum et nunc domine aufer iniquitatem servi tui quod deliqui vehementer.*

Dieser Vers weist in Rahlfs' Text drei Lexeme auf, die von der καίγε-Rezension revidiert worden sind, damit er dem hebräischen Text besser entspricht. Der lukianische Text gibt hier hauptsächlich den ursprünglichen

Septuagintatext wieder, was offensichtlich wird, wenn wir die betreffenden Lexeme genauer anschauen.

Die Handschriftenlage für diese καίγε-Lesarten präsentiert sich folgendermassen:

παραβίβασον	A B-509 247 64-381 55 318 460 (+ *δη* B 64-381 55 318 460)
ἀνομίαν	A B-509 *CII* 64-381 92-314-488-489-762 55 318 460
ἐμωράνθην	A B-509 243^{mg}-731^{mg} 64-381 55

Es zeigt sich, dass nur eine klare Minderheit der 58 Handschriften, die 2Sam 24 enthalten, diese Lesarten übernommen hat.[16] In allen drei Fällen können wir die Bezeugung durch die Handschriften A B-509 64-381 55 (318 460 erscheinen zweimal) feststellen, doch die übrigen Handschriften gehen auseinander. Bei anderen Kapiteln der zweiten Hälfte von 2. Samuel sind die καίγε-Lesarten anders verteilt, an vielen Stellen finden sie sich natürlich in der Mehrzahl der Textzeugen. Andererseits können analoge Angleichungen an den hebräischen Text auch in Nicht-καίγε-Abschnitten ausgemacht werden; oft werden diese vertreten von Handschriften, die vor allem der B-Gruppe angehören, häufig gefolgt von A und einigen weiteren Handschriften.[17]

Der Schluss, der meines Erachtens daraus gezogen werden muss, ist, dass Lesarten der καίγε-Rezension den Weg in die Textgeschichte der Samuelbücher hauptsächlich durch einige wenige Handschriften fanden und im Abschreibeprozess in unterschiedlichem Mass von anderen Handschriften übernommen wurden.[18] Ausserdem verstehe ich die Situation so, dass wir nicht den reinen Text der καίγε-Rezension haben, nicht einmal in den sogenannten καίγε-Abschnitten, denn diese frühen Rezensionslesarten wurden durch Exzerpieren Teil der Septuaginta-Textgeschichte, und dieses Exzerpieren erfolgte in den verschiedenen Teilen des Textes mit unterschiedlicher Intensität – aus Gründen, die mir nicht klar sind. Wie Barthélemy gezeigt hat, handelt es sich zweifellos um eine ähnliche Überarbeitung in den καίγε-Passagen der Samuelbücher und in den Texten von Naḥal Ḥever. Doch ein Vergleich der Überarbeitung der Zwölfprophetenrolle von Naḥal Ḥever mit dem entsprechenden Vorgang in den Samuelbüchern zeigt deutlich, dass die Texte von Naḥal Ḥever viel intensiver überarbeitet wurden; es scheint, dass

[16] Zugehörigkeit zu einer Familie unter den Handschriften wird durch Bindestriche angezeigt. Für die wohlbekannten Rezensionen werden die gebräuchlichen Abkürzungen der Göttinger Ausgabe verwendet: *O* für die Hexaplarische Gruppe (*O* = 247-376), *L* für die Lukianische Gruppe (*L* = 19-82-93-108-127), *C* für die Catena-Gruppen, von denen es zwei gibt (*CI* = 98-243-379-731; *CII* = 46-52-236-242-313-328-530).

[17] Siehe beispielsweise Aejmelaeus 2007a.

[18] Es ist allerdings auch denkbar, dass später dieselben Formulierungen teilweise durch α′- oder θ′-Lesarten, wie sie in der Hexapla vorkommen, in Umlauf kamen. Dies könnte vor allem bei den Catena-Handschriften der Fall gewesen sein.

praktisch jeder kleine Unterschied dem MT entsprechend korrigiert wurde.[19] Die Intensität der καίγε-Rezension in den Samuelbüchern ist mit dieser nicht vergleichbar und schwankt beträchtlich.

Nicht nur der griechische Text hat durch die Jahrhunderte hindurch Änderungen erfahren. Die Änderungen des griechischen Textes sind teilweise durch Änderungen des hebräischen Textes verursacht, wovon kleine Beispiele schon in Vers 10 zu sehen waren: את הדבר הזה war in der Vorlage der Septuaginta vorhanden, נא dagegen nicht. Solche Unterschiede zwischen dem MT und der LXX, teilweise durch die Chronikbücher untermauert, sind von der Forschung schon früher festgestellt und diskutiert worden.

5 Zurück zu den drei Alternativen

Kehren wir nun zurück zu unserer Erzählung: Wählt David also zwischen den Alternativen aus? Die Septuaginta wiederholt in 2Sam 24 das Verb „auswählen“ dreimal, während es im MT bloss einmal steht.

Diese erzählerische Besonderheit erscheint zum ersten Mal als Teil der Instruktionen, die dem Propheten Gad durch den Herrn gegeben werden, und kommt in allen Textzeugen vor:

2Sam 24,12

שָׁלֹשׁ אָנֹכִי נוֹטֵל עָלֶיךָ בְּחַר־לְךָ אַחַת־מֵהֶם וְאֶעֱשֶׂה־לָּךְ

„Dreierlei auferlege ich dir; wähle dir eins davon aus, damit ich es dir antue.“

τρία ἐγώ (+ *εἰμι* A B-509 247 55 460 Ra[20]) *αἴρω ἐπὶ σέ, καὶ ἔκλεξαι σεαυτῷ ἓν ἐξ αὐτῶν, καὶ ποιήσω σοι.*

1Chr 21,10

שָׁלוֹשׁ אֲנִי נֹטֶה עָלֶיךָ בְּחַר־לְךָ אַחַת מֵהֵנָּה

τρία αἴρω ἐγὼ ἐπὶ σέ, ἔκλεξαι σεαυτῷ ἓν ἐξ αὐτῶν.

Der zweite Fall findet sich in den Worten des Propheten an David, fehlt aber im MT:

2Sam 24,13

ἔκλεξαι σεαυτῷ – „Wähle dir aus!“

[19] Siehe die endgültige Ausgabe der Fragmente durch Tov 1990. Man mag beanstanden, dass der Herausgeber den Text der Rolle unter der Prämisse rekonstruiert hat, dass jedes einzelne Detail dem MT angleichend korrigiert wurde; dieses Vorgehen wird jedoch durch Überlegungen zur Anzahl der Zeichen pro Zeile unterstützt

[20] Die Übersetzung der längeren Form des Personalpronomens 1. sg. durch *ἐγώ εἰμι* ist eins der Merkmale der καίγε-Rezension, die Barthélemy aufgelistet hat (1963, 48–80).

1Chr 21,11

וַיֹּאמֶר לוֹ כֹּה־אָמַר יְהוָה קַבֶּל־לָךְ

καὶ εἶπεν αὐτῷ Οὕτως λέγει κύριος Ἔκλεξαι σεαυτῷ

Der dritte Fall zeigt das Element als Teil der Erzählung und bedarf besonderer Aufmerksamkeit:

2Sam 24,14–15
καὶ ἐξελέξατο ἑαυτῷ Δαυιδ τὸν θάνατον καὶ ἡμέραι θερισμοῦ πυρῶν ...
(*καὶ – θάνατον* om V 121 68-122)
„Und David wählte sich den Tod aus. Und es waren die Tage der Weizenernte …"
La[M] *Et elegit sibi David mortem et erat tempus messium frumenti…*

Das Detail über David, der seine eigene Bestrafung wählt, scheint an zwei Stellen vom MT entfernt worden zu sein – höchstwahrscheinlich mit Absicht, weil es als blasphemisch aufgefasst wurde. Als vom MT dieser Teil aus Vers 14 entfernt wurde, wurden auch die darauf folgenden ersten Wörter von Vers 15 entfernt, die einen zeitlichen Rahmen liefern, der eigentlich für die Erzählung nötig ist: „Und es war die Zeit der Weizenernte."[21] Diesmal weicht der Text der Chronik von jenem der Septuaginta ab – wahrscheinlich, weil die Erzählung in der Chronik gekürzt worden ist –, aber Davids Worte in 2Sam 24,14 ‖ 1Chr 21,13 beinhalten zweifellos eine Wahl zwischen den Alternativen.[22] Die Lesart des ursprünglichen Septuagintatextes ist in fast allen Handschriften der LXX vertreten und wird durch die altlateinische Bibel bestätigt.[23] Sie kann folgendermassen ins Hebräische rückübersetzt werden:

ויבחר לו דוד את הדבר ויהי ימי קציר חטים

In Vers 15 gibt es noch einen weiteren Unterschied, der sich zwar übereinstimmend in den LXX-Handschriften, nicht aber im MT findet: *καὶ ἤρξατο ἡ θραῦσις ἐν τῷ λαῷ* „und es begann das Verderben im Volk" (וַתָּחֶל המגפה

[21] Später, in 2Sam 24,20, findet sich in 4QSam[a] (und genauso in 1 Chr 21,20) die Bemerkung, dass „Orna Weizen drosch".

[22] Zur Auslegungsgeschichte der Passage siehe Schenker 1982, insbesondere die Anmerkungen 2–10 (S. 59–61) und 26 (S. 64–67). Schenkers eigene Deutung geht davon aus, dass David eine Alternative, die Feindesnot, ausgeschlossen und die weitere Wahl dem Herrn überlassen habe. Dass David dabei die einzige, nur ihn persönlich betreffende Strafe ausgeschlossen hätte, finde ich eine Überinterpretation, die textlich nicht zu begründen ist (Schenker 1982, 1–2).

[23] Mit La[M] beziehe ich mich auf die Randlesarten der altlateinischen Bibel, die in den spanischen Vulgata-Texten zu finden sind (Lat cod 91–95) und veröffentlicht wurden von Morano Rodríguez 1989.

בעם).[24] Diese zusätzlichen Worte in der LXX stammen höchstwahrscheinlich aus der vom Übersetzer verwendeten hebräischen Vorlage, doch ob sie alle als ursprünglich zum hebräischen Text gehörend gelten sollen, ist eine andere Frage.[25] Ich tendiere dazu, diese Frage zu bejahen.

Der Vergleich zwischen den verschiedenen Textzeugen in 2Sam 24,10–15 hat also Züge einer späten Bearbeitung des MT an den Tag gebracht. Bei dieser Bearbeitung handelt es sich um kleine Textänderungen und Auslassungen, die den Text verdeutlichen oder auch theologisch zweifelhafte oder sonst unerwünschte Einzelheiten des Textes beseitigen wollen. Verglichen mit den verschiedenen, tiefgreifenden dtr Beiträgen in der Komposition des Dtr Geschichtswerks kommt einem diese späte Bearbeitung sehr ungleichmässig und oberflächlich vor. Diese Glättung des Textes ist so spät geschehen, dass die Vorlage der Septuaginta davon frei ist. Teilweise werden jedoch ihre einzelnen Züge durch die καίγε-Rezension in den griechischen Text eingetragen.

6 Einige Bemerkungen zur Methodik der Textkritik

Ich schliesse mit einigen Bemerkungen zur Methodologie der Textkritik speziell in den Samuelbüchern, obwohl vieles davon auch auf andere Bücher zutrifft.

Es ist wichtig, dass wir unsere Quellen – die verschiedenen Textzeugen – so gut wie möglich kennen. In der Praxis lernen wir sie oft erst dann kennen, wenn wir textkritische Entscheide fällen müssen. Doch wir müssen uns stets der Komplexität textkritischer Arbeit bewusst sein, die darin besteht, dass wir gleichzeitig auf verschiedenen Ebenen arbeiten und das auch nicht vermeiden können. Textkrititische Probleme sind oft wie mathematische Aufgaben mit mehreren Variablen. Damit die Probleme gelöst werden können, ist es notwendig, so viel wie möglich über die καίγε-Rezension und ihre Prinzipien herauszufinden. Genauso ist es notwendig, so viel wie möglich über den lukianischen Text herauszufinden, sowohl über die Prinzipien dieser Rezension als auch über die Technik der zugrundeliegenden Septuaginta-Übersetzung im betreffenden Buch. Notwendig ist es auch, so viel wie möglich über den MT und seine Besonderheiten im betreffenden Buch sowie über andere alte hebräische Textzeugen und Quellen herauszufinden.

Bei textkritischen Entscheiden über den ursprünglichen hebräischen oder griechischen Text können wir uns aber niemals auf die allgemeinen Merkmale der Textzeugen verlassen, sondern müssen jeden Einzelfall minutiös untersuchen und die Informationen aller vorhandenen Quellen auswerten. Besondere Aufmerksamkeit muss nicht nur den verschiedenen verfügbaren Lesarten geschenkt werden, sondern auch dem Kontext der Lesarten in den verschie-

[24] Vergleiche die Verse 2Sam 24,21.25.

[25] Wellhausen 1871, 220, sprach sich für ihre Ursprünglichkeit aus. Für Pisano 1984, 61–65, ist der Text der LXX eine Kombination verschiedener textlicher Traditionen.

denen Quellen, dem Kontext in den verschiedenen Sprachen sowie der grammatischen Korrektheit und der Natürlichkeit der Sprache. Dasselbe gilt auch für weitere Kontexte, wie etwa den religiösen, geographischen, sozialen oder ökonomischen Kontext.

Das Wichtigste ist zu fragen, was mit dem Text geschehen ist, und schrittweise den Verlauf der Textgeschichte zu rekonstruieren. Alle Informationen über die verschiedenen Textzeugen werden für die Rekonstruktion nützlich sein. Wenn wir unsere Textzeugen kennen, kennen wir auch ihre Motive zum Ändern bestimmter Details des Textes, oder wir kennen die Plausibilität von Fehlern in ihnen. Und dies verleiht unseren Entscheidungen eine gewisse Einheitlichkeit und Logik.

Wenn wir uns den Text in Spalten geschrieben vorstellen, mit allen Textzeugen nebeneinander, gibt es zwei Dimensionen: die vertikale und die horizontale Dimension. Wenn wir unsere Textzeugen kennenlernen, arbeiten wir innerhalb einer Spalte, in der vertikalen Richtung, auf- und abwärts; aber wenn wir textkritisch arbeiten, arbeiten wir in der horizontalen Dimension – wir vergleichen die Texte der nebeneinander stehenden Spalten. Beide Dimensi
onen der textkritischen Arbeit sind unerlässlich, und wer Textkritik betreibt, bewegt sich bei seiner Arbeit leicht und geschmeidig von der einen Dimension zur anderen.

Bibliographie

Aejmelaeus, Anneli, 2007a, A Kingdom at Stake: Reconstructing the Old Greek – Deconstructing the *Textus Receptus,* in: *Scripture in Transition: Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo,* ed. A. Voitila and J. Jokiranta (Supplements to the Journal for the Study of Judaism), 353–366.

Aejmelaeus, Anneli, 2007b, The Septuagint of 1 Samuel: On the Trail of the Septuagint Translators (Contributions to Biblical Exegesis & Theology 50), 123–141.

Barthélemy, Dominique, 1963, Les devanciers d'Aquila (VT.S 10).

Brock, Sebastian P., 1996, The Recensions of the Septuagint Version of 1 Samuel (mit einem Vorwort von Natalio Fernández Marcos; Quaderni di Henoch 9) [= Diss. Oxford 1966].

Campbell, Anthony F., 2005, 2 Samuel (FOTL 8).

Cross, Frank Moore / Parry, Donald W. / Saley, Richard J. /Ulrich, Eugene (eds.), 2005, *Qumran Cave 4 XII 1–2 Samuel* (DJD 17).

Cross, Frank Moore/Saley, Richard J., 2006, A Statistical Analysis of the Textual Character of 4QSamuel^{a} (4Q51) (Dead Sea Discoveries 13), 46–54.

Dietrich, Walter, ^{2}1992, David, Saul und die Propheten. Das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel (BWANT 122).

MORANO RODRÍGUEZ, Ciriaca, 1989, Glosas Marginales de Vetus Latina en las Biblias Vulgatas Españolas: 1–2 Samuel (TECC 48).
PISANO, Stephen, 1984, Additions or Omissions in the Books of Samuel (OBO 57).
RAD, Gerhard VON, [6]1969, Theologie des Alten Testaments I, München.
RUPPRECHT, Konrad, 1977, Der Tempel von Jerusalem: Gründung Salomos oder jebusitisches Erbe? (BZAW 144).
SANDERS, James A., 1962, Art. Census: IDB 1, 547.
SCHENKER, Adrian, 1982, Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids (OBO 42).
SMITH, Henry Preserved, 1904=1992, The Books of Samuel (ICC).
TOV, Emanuel, 1990, The Greek Minor Prophets Scroll from Naḥal Ḥever (8ḤevXIIgr) (DJD 8).
VEIJOLA, Timo, 1975, Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung (AASF B 193).
VEIJOLA, Timo, 1977, Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung (AASF B 198).
VEIJOLA, Timo, 2000, Moses Erben. Studien zum Dekalog, zum Deuteronomismus und zum Schriftgelehrtentum (BWANT 149).
WELLHAUSEN, Julius, 1871, Der Text der Bücher Samuelis, Göttingen.

Abstract

The prophet Gad plays a central role in the story of David's census and its aftermath in 2Sam 24. It is Gad's task to inform David about the three choices – three years of famine, three months being pursued by the enemy, or three days of pestilence – and to let him choose among them. But does David choose? A closer look at the passage reveals that it has been edited in various stages by Deuteronomistic editors, who included it in their History and added to it their theological emphasis. The passage suffered, however, again a lighter and not always consistent editorial polishing in the textual line of the MT. The complex textual history of the passage – in Hebrew as well as in Greek – is witnessed by Chronicles and the Septuagint. However, the textual history of the Greek text has also complications of its own, resulting from its repeated approximation to the Hebrew text. In this part of the book (2Sam 11:2 – 1Kings 2:11), the main line of the Greek textual transmission happens to follow the so-called καίγε recension. This paper concentrates on the first appearance of Gad in 2Sam 24 and more precisely on textual issues in vv. 10–15. It is my aim to illustrate central issues in the textual history of the Books of Samuel as well as the methodology to be used in their study.

Freedom to Roam in a Wide Open Space

Psalm 31 Read in Conjunction with the History of David in the Books of Samuel and the Psalms

Phil J. Botha, Pretoria

1 Introduction

In Hossfeld and Zenger's 1993 commentary on Psalm 1–50, Hossfeld has given a succinct overview of the problems the exegete faces in Ps 31:[1] There is no clear development in the psalm and no clear poetic structure. It creates the impression of being a compilation from heterogeneous parts of the Hebrew Scriptures with groups of words, sentences, and whole verses corresponding to other contexts such as Ps 71:1–3, Jonah 2, and Ps 69. The impression of a collage is strengthened by the irregular metre (except in the case of verses 11–17 where the Qinah metre dominates). The type of psalm is similarly difficult to determine: It seems to be a mixture of a song of thanksgiving and a lament, but the two types are strongly diffused. The centre (vv. 10–19) consists mostly of elements of a lament; with thanksgiving dominating at the beginning (vv. 2–9) and end (vv. 20–25). Declarations of trust (vv. 2–7 and 15) are found throughout the psalm. It is also not clear what the cause of the distress of the suppliant is – political enemies or social opponents (vv. 9, 12–13, 14, and 16), illness (vv. 10–11), or accusations against an innocent person (vv. 19, 21, and 24).

The solution to most of these problems, according to Hossfeld and Zenger,[2] is to recognise that the psalm consists of at least two layers: Verses 10–19 comprise the *Grundpsalm*, a late pre-exilic or early exilic individual lament, designed to serve as formulary prayer or agenda for distressed suppliants. This "basis psalm" was then inserted into a frame of supplicatory and thanksgiving parts (vv. 2–9; 20–25) by the exilic and formative redaction. The three parts were integrated: Verses 2–9 were made to reflect the prayers and confessions of confidence of the *Grundpsalm*,[3] while the concluding section 20–25 takes up themes from the *Grundpsalm*[4] but also looks back to the introductory part.[5]

[1] The following summary is a free rendition of the notes by Hossfeld / Zenger 1993, 191–192.
[2] Hossfeld / Zenger 1993, 129.
[3] It also takes up the motif of handing oneself over into the hand of YHWH, the descriptions of YHWH in verses 6 and 15, and the distress and suffering of the suppliant (verses 8 and 10–11).
[4] Such as the face of YHWH (vv. 17, 21) and his mercy (vv. 17, 22).
[5] E.g. the "mercy" of YHWH (vv. 8, 22) and "taking refuge" in YHWH (vv. 2, 20).

According to Hossfeld and Zenger,[6] the way in which this was done points to a focused approach of the redaction. They developed the image of God: from personal protector God, his trustworthiness and mercy are developed in connection with the Credo of Exod 34:6–7 (cf. vv. 6, 8, 22). He preserves the faithful but judges the haughty enemy (v. 24). The merciful YHWH also is the punishing God, preserving his claim to be unique and one who hates idol worshippers (v. 7).[7] In line with Hossfeld and Zenger's view on the central motif of Pss 25–34,[8] the editors connected this God also especially with the temple in Jerusalem (vv. 3, 21).[9] The fortified city (v. 22) thus refers to Jerusalem. The suppliant is portrayed by the editors as being not alone against the enemy, but belonging to a group, and the enemy to an anti-group within the congregation.[10] The members of the in-group's trust in YHWH (v. 7) becomes a characteristic of orthodoxy. They are the YHWH-fearers who trust in YHWH's help in future in Jerusalem (vv. 20–21). The prayer of the individual becomes a prayer for the congregation (vv. 7, 22, 24–25), which also teaches and inspires the group of pious, the faithful, who wait for YHWH (vv. 24–25). The out-group is defined as idol worshippers (v. 7), wicked (v. 18), who are morally judged (they are full of haughtiness and deceit, vv. 19 and 24). There seems to be social tension with the in-group. This is best described in Zeph 3:11–13, one of the key texts of the theology of the poor: YHWH removes from Jerusalem the haughty upper section of society so that a humble and poor people remain; cf. Ps 10:2; 36:12, and 73:6.

I am not convinced that Ps 31 consists of a late pre-exilic *Grundpsalm*, extrapolated in the beginning and end by the formative exilic redaction. There may be some justification to see verses 10–14 as an older layer, but not verses 15–19: There are intratextual connections between all parts of the psalm[11] and all three "main sections"[12] display a similar intertextual relatedness to other parts of the Hebrew canon. Psalm 31 seems to be rather a unitary composition in a late post-exilic phase.[13] Its aim was to portray David[14] as a role model,

[6] Hossfeld / Zenger 1993, 192.

[7] This requires a change of the MT reading "I hate" to "you hate," bringing it into line with the LXX and Peshitta.

[8] Cf. Hossfeld / Zenger 1993, 13.

[9] Hossfeld / Zenger 1993, 192.

[10] For the following description, cf. Hossfeld / Zenger 1993, 193–194.

[11] Craigie argues for the unity of the psalm on the basis of its structure and the common terminology, repeated words and phrases which extend throughout the psalm and provide "a framework of coherence." Cf. 1983 [2004], 259.

[12] The structure proposed here demarcates six stanzas, and vv. 10–19 are segmented into 10–14 and 15–19. See below for possible intertextual connections.

[13] Because he assumes the text to be layered, Klaus Seybold complains about the "obvious changes and glosses, also prose extensions" which disturb the clear textual micro structure. Cf. Seybold 1996, 129.

[14] And possibly Jeremiah? There are numerous connections also with the prophetic books of Jeremiah, Nahum, Zephaniah, and Jonah. According to Gosse 2008, 274, the

a pious and wise servant (v. 17) of YHWH who sought refuge in him in all kinds of distress, and found him to be faithful. The connections with David are established through intertextual links with 1Sam 2 (the song of Hannah) and 2Sam 22 (= Ps 18, David's summarising Song of Victory after he overcame all his enemies). Wisdom played a decisive role in the composition of all parts of this psalm, thereby defining the suppliant as a wise, humble, faithful member of the group of pious believers in the second temple congregation, completely lacking any arrogance, but suffering from the arrogant attacks of idol worshippers and wicked persons, aware of his own guilt, but nevertheless waiting for YHWH, seeking refuge in him, and knowing that he will not be shamed.

This paper will endeavour to discuss the structure of Ps 31 briefly, arguing that verses 10–19 cannot be regarded as a "basis psalm." Subsequently, it will argue that all segments of the psalm display intertextual connections with various parts of the Hebrew canon, and have significant connections with Wisdom as it is found in Proverbs, but also other texts written by or edited by Wisdom exponents. The connections with the "frame" of the Samuel books, 1Sam 2 and 2Sam 22 (= Ps 18), are especially noteworthy in this regard, a fact which suggests that David is portrayed as the role model and champion of piety in the psalm. The connection with David is also underpinned by allusions to the history of his time in the wilderness as it is described in 1 Samuel and these will be pointed out.

		1	לַמְנַצֵּ֗חַ מִזְמ֥וֹר לְדָוִֽד׃	1	To the Conductor. A Psalm. Of David.		
I	A	2	בְּךָ֣ יְהוָ֣ה חָ֭סִיתִי אַל־אֵב֣וֹשָׁה לְעוֹלָ֑ם	2a	In you, YHWH, I sought refuge, let me never be put to shame;[a]	Save me!	Save me, since you are my refuge!!
			בְּצִדְקָתְךָ֥ פַלְּטֵֽנִי׃	b	in your righteousness, save me![b]		
		3	הַטֵּ֤ה אֵלַ֨י׀ אָזְנְךָ֮ מְהֵרָ֪ה הַצִּ֫ילֵ֥נִי	3a	Incline your ear towards me, rescue me speedily![c]		
			הֱיֵ֤ה לִ֨י׀ לְצוּר־מָע֗וֹז לְבֵ֥ית מְצוּד֗וֹת לְהוֹשִׁיעֵֽנִי׃	b	Be to me a rock of refuge, a strong fortress to save me![d]		

intertextual connections between the Psalter and Jeremiah were supposed to suggest that Jeremiah was the perfect, wise Yahwist, having internalised the books of Psalms and Proverbs, in anticipation of the new covenant which would be internalised by all worshippers of YHWH. According to him, the direction of influence (in general; not specifically of Ps 31) was from Proverbs via the Psalms to Jeremiah (cf. Gosse 2008, 243, 247–251).

	B	4	כִּֽי־סַלְעִ֣י וּמְצוּדָתִ֣י אָ֑תָּה	4 a	For you are my rock and my fortress;[e]	You are my refuge	Save me, since you are my refuge!
			וּֽלְמַ֥עַן שִׁ֝מְךָ֗ תַּ֜נְחֵ֗נִי וּֽתְנַהֲלֵֽנִי׃	b	and for the sake of your name[f] you will lead me[g] and guide me.[h]		
		5	תּוֹצִיאֵ֗נִי מֵרֶ֣שֶׁת ז֭וּ טָ֣מְנוּ לִ֑י	5 a	You will take me out[i] of the net which is hidden for me,[j]		
			כִּֽי־אַ֝תָּ֗ה מָעוּזִּֽי׃	b	for you are my refuge.[k]		
II	C	6	בְּיָדְךָ֮ אַפְקִ֪יד ר֫וּחִ֥י	6 a	Into your hand I commit my spirit;	I trust in you	You have delivered me!
			פָּדִ֖יתָה אוֹתִ֥י יְהוָ֗ה אֵ֣ל אֱמֶֽת׃	b	you have redeemed me,[l] YHWH, O true God.[m]		
		7	שָׂנֵ֗אתִי הַשֹּׁמְרִ֥ים הַבְלֵי־שָׁ֑וְא	7 a	I hate those who pay regard to worthless idols;[n]		
			וַ֝אֲנִ֗י אֶל־יְהוָ֥ה בָּטָֽחְתִּי׃	b	but I, in YHWH I trust.		
	D	8	אָגִ֥ילָה וְאֶשְׂמְחָ֗ה בְּ֫חַסְדֶּ֥ךָ	8 a	I will shout with joy and be glad in your constant love,	I will rejoice in you	
			אֲשֶׁ֣ר רָ֭אִיתָ אֶת־עָנְיִ֑י	b	because you have seen my affliction;[o]		
			יָ֝דַ֗עְתָּ בְּצָר֥וֹת נַפְשִֽׁי׃	c	you have taken notice of my soul's distress.[p]		
		9	וְלֹ֣א הִ֭סְגַּרְתַּנִי בְּיַד־אוֹיֵ֑ב	9 a	Yes, you have not delivered me into the hand of the enemy;		
			הֶֽעֱמַ֖דְתָּ בַמֶּרְחָ֣ב רַגְלָֽי׃	b	you have set my foot in a broad place.[q]		
III	E	10	חָנֵּ֥נִי יְהוָה֮ כִּ֤י צַ֫ר־לִ֥י	10 a	Have mercy on me, YHWH, for I am in distress;	Have mercy, for I am ill because of sin!	I am in physical and social distress!
			עָשְׁשָׁ֖ה בְכַ֥עַס עֵינִ֗י	b	my eye is wasted from grief,[r]		
			נַפְשִׁ֥י וּבִטְנִֽי׃	c	my life and inner self.		
		11	כִּ֤י כָל֪וּ בְיָג֡וֹן חַיַּ֨י וּשְׁנוֹתַ֪י בַּאֲנָ֫חָ֥ה	11 a	Yes, my life is spent with sorrow and my years with sighing,		
			כָּשַׁ֣ל בַּעֲוֺנִ֣י כֹחִ֑י	b	my strength fails through my transgression		
			וַעֲצָמַ֥י עָשֵֽׁשׁוּ׃	c	and my bones waste away.		

	F	12	מִכָּל־צֹרְרַי הָיִיתִי חֶרְפָּה וְלִשְׁכֵנַי ׀ מְאֹד וּפַחַד לִמְיֻדָּעָי	12 a	Because of all my enemies, I have become a disgrace, much so to my neighbours, something dreadful for those who know me;	I am abhorrent to my neighbours and the public	I am in physical and social distress!
			רֹאַי בַּחוּץ	b	those who see me outside[s]		
			נָדְדוּ מִמֶּנִּי׃	c	flee from me.[t]		
		13	נִשְׁכַּחְתִּי כְּמֵת מִלֵּב	13 a	I am forgotten, removed from the heart like a dead person,		
			הָיִיתִי כִּכְלִי אֹבֵד׃	b	I have become like a broken vessel.[u]		
	G	14	כִּי שָׁמַעְתִּי ׀ דִּבַּת רַבִּים מָגוֹר מִסָּבִיב	14 a	For I heard the gossip of many, ‘terror all around!’[v]	People plot against me	
			בְּהִוָּסְדָם יַחַד עָלָי	b	When they take counsel together against me,[w]		
			לָקַחַת נַפְשִׁי זָמָמוּ׃	c	they plotted to take my life.		
IV	H	15	וַאֲנִי ׀ עָלֶיךָ בָטַחְתִּי יְהוָה	15 a	But I have put my trust in you, YHWH,	But I trust you; deliver me!	I trust you, YHWH, let the wicked be ashamed!
			אָמַרְתִּי אֱלֹהַי אָתָּה׃	b	I have said: “You are my God!”		
		16	בְּיָדְךָ עִתֹּתָי	16 a	In your hands are my times;[x]		
			הַצִּילֵנִי מִיַּד־אוֹיְבַי וּמֵרֹדְפָי׃	b	deliver me from the hand of my enemies and persecutors!		
		17	הָאִירָה פָנֶיךָ עַל־ עַבְדֶּךָ	17 a	Let your face shine on your servant,[y]		
			הוֹשִׁיעֵנִי בְחַסְדֶּךָ׃	b	save me in your grace!		
	I	18	יְהוָה אַל־אֵבוֹשָׁה כִּי קְרָאתִיךָ	18 a	YHWH, let me not be put to shame when I call to you,	Let the wicked be ashamed!	
			יֵבֹשׁוּ רְשָׁעִים יִדְּמוּ לִשְׁאוֹל׃	b	let the wicked be put to shame, silence them to Sheol![z]		
		19	תֵּאָלַמְנָה שִׂפְתֵי שָׁקֶר	19 a	Let the lying lips be dumb,		
			הַדֹּבְרוֹת עַל־צַדִּיק עָתָק	b	which speak arrogantly about the righteous,[aa]		
			בְּגַאֲוָה וָבוּז׃	c	with pride and contempt.[bb]		

V	J	20	מָ֤ה רַֽב־טוּבְךָ֮ אֲשֶׁר־צָפַ֪נְתָּ לִּֽירֵ֫אֶ֥יךָ	20 a	O how abundant is your goodness which you treasure up for those who fear you;	You look after those who fear you!	YHWH has heard my supplication
			פָּ֭עַלְתָּ לַחֹסִ֣ים בָּ֑ךְ	b	which you prepared for those who take refuge in you		
			נֶ֝֗גֶד בְּנֵ֣י אָדָֽם׃	c	before all humanity!		
		21	תַּסְתִּירֵ֤ם ׀ בְּסֵ֥תֶר פָּנֶיךָ֮ מֵרֻכְסֵ֪י אִ֥ישׁ	21 a	You hide them in the hiding place of your face from the mob of people;		
			תִּצְפְּנֵ֥ם בְּסֻכָּ֑ה	b	you keep them safe in a hut[cc]		
			מֵרִ֥יב לְשֹׁנֽוֹת׃	c	from the strife of tongues.		
	K	22	בָּר֥וּךְ יְהוָ֑ה	22 a	Blessed be YHWH,[dd]	You heard my supplication	
			כִּ֤י הִפְלִ֬יא חַסְדּ֥וֹ לִ֝֗י בְּעִ֣יר מָצֽוֹר׃	b	for he has been wonderously gracious to me in a fortified city.[ee]		
		23	וַאֲנִ֤י ׀ אָ֘מַ֤רְתִּי בְחָפְזִ֗י	23 a	Yes, I have said to myself in my alarm:		
			נִגְרַ֡זְתִּי מִנֶּ֬גֶד עֵינֶ֗יךָ	b	“I am cut off from your eyes!”[ff]		
		24	אָ֣כֵ֣ן שָׁ֭מַעְתָּ ק֥וֹל תַּחֲנוּנַ֗י	c	Yet you heard the sound of my supplications		
			בְּשַׁוְּעִ֥י אֵלֶֽיךָ׃	d	when I cried to you for help.		
VI	L	25	אֶֽהֱב֥וּ אֶת־יְהוָ֗ה כָּל־חֲסִ֫ידָ֥יו	24 a	Love YHWH, all his devout people! [gg]	Love YHWH and wait for him, he will save you!	
			אֱ֭מוּנִים נֹצֵ֣ר יְהוָ֑ה	b	YHWH preserves the faithful ones,		
			וּמְשַׁלֵּ֥ם עַל־יֶ֝֗תֶר עֹשֵׂ֥ה גַאֲוָֽה׃	c	but he requites the one who acts haughtily abundantly.		
		26	חִ֭זְקוּ וְיַאֲמֵ֣ץ לְבַבְכֶ֑ם	25 a	Be strong and let you heart be strong,[hh]		
			כָּל־הַ֝מְיַחֲלִ֗ים לַיהוָֽה׃	b	all you who wait for YHWH![ii]		

Intertextual connections between Ps 31 and the Hebrew Bible

[a] Ps 71:1 “In you, YHWH, I sought refuge; let me never be put to shame.”
[b] Ps 71:2 “Deliver me in your righteousness and save me.”
[c] Ps 71:2 “Incline your ear towards me, and rescue me.”
[d] Ps 71:3 “Be to me a rock of refuge... you are my rock and my refuge.” HOSSFELD and ZENGER consider Ps 71:3 to be dependent on Ps 31:3.[15]
[e] Ps 18:3 “YHWH is my rock and my fortress”; 71:3 “you are my rock and my fortress.”

[15] HOSSFELD / ZENGER 1993, 197.

[f] Ps 23:3 "for the sake of his name"; cf. Ps 25:11 and 79:9. "For the sake of your name," Ps 109:21; 143:11.
[g] Ps 23:3 "he leads me..."
[h] Ps 23:2 "he guides me…"
[i] Ps 143:11 "Bring my soul out from distress."
[j] Ps 25:15 "He will bring my feet out of the net."
[k] Ps 71:3 "you are my refuge."
[l] Ps 71:23 "…my soul which you have redeemed…"
[m] The expression is found only here and in Jer 10:10 and 2Chron 15:3. In contrast to the idols, it should be translated with "true God."[16]
[n] Cf. Jonah 2:9 "…vain idols…" Cf. the idea in Deut 32:21, Jer 8:19; 10:8; 14:22; 18:5; 1 Kings 16:13, 26.
[o] Ps 9:14 "…see my affliction…" 25:18 "…see my affliction…"
[p] Prov 21:23 "He who guards his mouth and his tongue, guards his soul from distress."
[q] Ps 18:20 "he brought me out into a wide place"; Ps 118:5 "YH answered me in(to) a broad place."
[r] Ps 6:8 "my eye wastes away from grief."
[s] Cf. Ps 22:8 "All who see me, taunt me…"
[t] Cf. Ps 88:19; Job 19:13–19
[u] Cf. Ps 2:9. Hossfeld and Zenger point out the similarity with Hos 8:8; Jer 22:28 and 48:38.[17]
[v] Cf. Jer 6:25; 20:3, 10; 46:5; 49:29; Lam 2:22.
[w] Jer 20:10 "For I have heard the whispering of many, 'Terror on every side! Denounce *him*; yes, let us denounce him!'"
[x] For the notion of a time for everything, cf. Ps 1:3; 104:27; 145:15; Qoh 3:1–11; 9:12.
[y] Cf. Num 6:25; Ps 80:4 ("cause your face to shine"), also 80:8 and 20; 119:135.
[z] Cf. Jer 18:23 "Do not forgive their iniquity or blot out their sin from your sight. May they be overthrown before you; deal with them in the time of your anger!"
[aa] Cf. 1Sam 2:3, "Don't keep speaking so arrogantly, letting proud talk (עתק) come out of your mouth!"
[bb] Cf. Ps 94:4 (and the whole Ps 94 with Ps 31); "They spew out threats and speak defiantly; all the evildoers boast."
[cc] The only other occurrence of סכה in Psalms is in Ps 18:12, "He made darkness his hiding place, his hut around him…", but cf. Ps 27:5, which provides a close parallel and where סך should probably be read as סכה.
[dd] Ps 28:6.
[ee] Ps 60:11 "Who will lead me into the fortified city?"
[ff] Cf. Jonah 2:5

[16] Cf. Van der Ploeg 1973, 204.
[17] Hossfeld / Zenger 1993, 198.

gg Deut 6:5 “You must love YHWH your God”; cf. Deut 11:1.
hh Cf. Ps 27:14 “Be strong, and let your heart take courage; yes, wait for YHWH.”
ii Cf. Ps 147:11, “YHWH favours those who fear him, those who wait for his loving-kindness.”

2 The structure of Ps 31

The psalm seems to consist of six stanzas, rather than three main sections as proposed by HOSSFELD.[18] The first stanza (I), comprising verses 2–5,[19] contains an urgent supplication (strophe A),[20] supported by statements of confidence (strophe B). The transition to indicatives demarcates strophe B, but the semantic field of taking refuge and finding safety unite the two into one stanza.

Stanza II is demarcated by the declarations, in the form of thanksgiving, that YHWH has already saved the suppliant. In strophe C, the focus is on the suppliant’s trust in YHWH as the true God in contrast to worthless idols; while strophe D is held together through the fourfold parallel which describes YHWH’s acts of rescue.

Stanza III (verses 10–14) is taken up by a description of the suffering of the suppliant – bodily suffering in strophe E, social ostracism in strophe F, and attempts to take his life in strophe G. There is an abrupt transition from stanza II to III – no more mention of trust, only the slight similarity with stanza I of a supplication right at the beginning of III, but this is then abandoned for a description of suffering in various dimensions.

[18] With the exception of verse 6, which he groups with vv. 4–5, the demarcation of strophes is the same as that of WEBER 2001, 153–154. AUFFRET 2002, 59–76, demarcates the following units in the psalm: 2–7, 8–9, 10–11, 12–14, 15–19, 20–22, 23, 24–25, and 20–25. This coincides with most of the strophes demarcated here. But Auffret is also interested in finding “hidden” structural patterns which sometimes transcend the strophic segments. What he achieves through his analysis and the identification of concentric, parallel, and chiastic patterns dispersed throughout the psalm, is to prove that it is a finely planned literary work of art and not a mere compilation of stock phrases or a layered composition as some investigators would have us believe. His conclusion is that (76) “on the whole, the composition is rich and dense” (“la compoɵ sition est donc riche et serrée…”). He finds numerous intratextual correspondences, supporting the conclusion reached here that it is not a compilation of glosses added to an older layer.

[19] CRAIGIE’s demarcation of vv. 2–6 as the first section ignores the antithesis between YHWH, the “true God” (v. 6) and the “worthless idols” (v. 7), and also the inclusio of “your hand” (v.6) with “the hand of the enemy” (v.9). Cf. CRAIGIE 1983, 259. The other segments are more or less identified correctly by Craigie.

[20] It contains six requests, beginning with a jussive, progressing to four imperatives, and ending with an infinitive construct: “Do not let me ever be shamed; save me; listen to me; rescue me, be to me a rock and a fortress to save me!”

Stanza IV displays similarity with stanzas I and II, but in reverse order: Strophe H consists of renewed declarations of trust in YHWH, supplemented by renewed requests (again as imperatives) for help. Strophe I takes up the theme introduced in strophe A, and once again asks (in the form of jussives) for protection against being shamed and for shame upon the arrogant wicked instead.

The mood changes completely in stanza V. Instead of supplication and complaint, one encounters thanksgiving and praise – first in a general sense for YHWH's help to those who fear him and put their trust in him in strophe J, and then for YHWH's personal help to the suppliant in strophe K. The distress is mentioned one last time in verse 23, but this serves only to emphasise the wonder of YHWH's intervention. Finally, stanza VI draws a lesson from the experience of the suppliant for the in-group: the devout and faithful people who wait for YHWH. They are to love YHWH and wait for him patiently, since he will preserve them, but he will shame the arrogant.

Important themes which run through the psalm and unite the various parts, are, in the first place, the physical (vv. 5, 9, 10–11, 14, 16)[21] and social difficulties which beset the suppliant, especially the possibility of being ostracized and shamed (vv. 2, 12–13, 18, 23).[22] Then there is the motif of trust in YHWH and of taking refuge in him for protection against physical and social threats (vv. 2–7, 15, 21, and 25).[23] Apart from the physical threat the enemies pose, their attitude is particularly disturbing, for they are "arrogant" (עתק), full of "pride" (גאוה) and "contempt" (בוז) and act "haughtily" (עשׂה גאוה) (vv. 19 and 24). In this regard they transgress especially with their "lying lips" (שׂפתי שקר) (v. 19) and their "quarrelsome tongues" (ריב לשׁנות, v. 21).

Finally, one should probably mention the important semantic field of characteristics of YHWH and the possible interventions he is able to provide: his "righteousness" (צדקה, v. 2b) and "constant love" (חסד, v. 8a) which can "save" one (פלט, v. 2b) and "rescue" one (נצל or ישׁע, vv. 3a, 3b, 16b, 17b) since he "sees" (ראה) the affliction of the suppliant (v. 8b) and "takes notice" (ידע ב, v. 8c) of his distress and "hears" his cries (שׁמע, v. 23c); his ability to "lead" (נחה) and "guide" (נהל) the suppliant (v. 4b) and "set" (עמד hi) his

[21] The threats are described with the images of a "net" (רשׁת, v. 5a), the "hand" of the enemy (vv. 9a, 16b), "distress" (צר, v. 10a), "grief" (כעס, v. 10a), "sorrow" (יגון, v. 11a) and "sighing" (אנחה, v. 11a), "wasting away" (עשׁשׁ, vv. 10b and 11c), "terror" (מגור, v. 14a), "taking counsel" (יסד, v. 14b), and "plotting" to take his life (זמם, v. 14c).

[22] The vocabulary includes to "be shamed" (בושׁ, vv. 2a, 18a), to become a "disgrace" (חרפה, v. 12a), a "dread" (פחד, v. 12a), being "forgotten" (שׁכח ni., v. 13a), being like a "dead person" (כמת, v. 13a), becoming like a "broken vessel" (כלי אבד, v. 13b), and being "cut off" from YHWH (גרז ni., v. 23b).

[23] The vocabulary includes "to seek refuge" (חסה, vv. 2a, 20b), a "rock of refuge" (צור־מעוז, v. 3b, cf. also v. 5b), a "strong fortress" (מצודה vv. 3b, 4a), a "rock" (סלע, v. 4a), the "hand" of YHWH (vv. 6a, 16a), "trust" (בטח, vv. 7b, 15a), a "hiding place" (סתר, v. 21a), a "hut" (סכה, v. 21b), a fortified city (עיר מצור, v. 22b), and to "fear" (v. 20a) and "wait" for YHWH (יחל pi., v. 25b).

"foot" in "a broad place" (מרחב, v. 9b), and to "redeem" him (פדה, v. 6b), to "bring out" (יצא hi) the suppliant from the "hidden net" (v. 5a). This enables the suppliant to "commit" (פקד hi) his "spirit" into the hand of YHWH (v. 6a), since his "times" are in any case in the hand of God (v. 16a). YHWH can make his face "shine" (אור hi) on his servant (v. 17a), and he possesses "abundant goodness" (רב־טוב) which he "treasures up" (צפן) and "prepares" (פעל) for those who worship him (v.20) in order to "preserve" (נצר) them (v. 24b). He "hides" (סתר hi) them in the "hiding place" (סתר) of his face (v.21a) and "keeps them safe" (צפן) in a "hut" (סכה, v. 21). YHWH is "wondrously gracious" (הפליא חסד) to the suppliant (v. 22b) and other worshippers, but he can put the wicked to shame (בוש) and "silence" דמם them in Sheol (v. 18b) and also "silence" (אלם ni) the lying lips (v. 19a), thereby "requiting" (שלם pi) them "abundantly" (על־יתר, v. 24c).

3 The Wisdom connections of Ps 31

The well-known intertextual connections of Ps 31 have been listed above.[24] There seems to be allusions to or contact with, inter alia, Num 6:25; Deut 6:5 and 11:1; 1Sam 2:3; Pss 6:8, 9:14, 18:3, 12, 20, 22:8, 23:2, 3, 25:11, 15, 18, 27:14, 28:6, 60:11, 71:1, 2, 3, 23, 79:9, 80:4, 8, 20, 88:19, 94:4, 109:21; 118:5, 119:135, 143:11, 147:11; Jer 6:25, 10:10; 18:23, 20:3, 10; 46:5; 49:29; Lam 2:22, Jonah 2:5, 9, Prov 21:23; and Job 19:13–19. From this list, it seems indisputable that it was the intention of the authors or editors of the psalm to establish a play on various texts,[25] and the similarities with especially Ps 18 (= 2Sam 22), Ps 23, Ps 25, Ps 71, Ps 80, Jeremiah and Jonah stand out.

What I find noteworthy is that all parts of the psalm display intertextual connections, including those verses which Hossfeld and Zenger describe as the "*Grundpsalm*" (vv. 10–19).[26] The section which resembles a lament most closely, namely verses 10–14, seems to have close connections to laments such as Pss 6 and 22, and also to the laments and confessions found in the book of Jeremiah. The phrase "terror all around" (v. 14) is found as a stock phrase in the book of Jeremiah,[27] but is used against him in an ironic way in Jer 20:10, where his own life is threatened. Part of this verse is either quoted in Ps 31:14, or else it was carried over into Jeremiah from the psalm. Since the psalm has so many allusions, and since the phrase seems to be typical of

[24] I found the commentary of Van der Ploeg 1973 particularly helpful in compiling this list.

[25] Wilson is therefore not completely correct when he describes this merely as conforming to the psalmists' practice of "drawing on a treasury of psalmic resources and reworking them to serve in new contexts and for new purposes." Cf. Wilson 2002, 527.

[26] Hossfeld / Zenger 1993, 192.

[27] Jer 6:25, 20:3, 46:5, 49:29.

Jeremiah, the first possibility is probably preferable.[28] Psalm 31:18 similarly displays a sentiment found in another context in Jeremiah, namely Jer 18:23.

The most important connection with Proverbs that has been suggested (as far as I know) by other investigators, seems to be the connection between the reference to the "soul's distress" (בצרות נפשׁי) in verse 8 and Prov 21:23 which says, "He who guards his mouth and his tongue, guards his soul from distress (מצרות נפשׁו)."[29] But the connections with Proverbs, and other texts influenced by Wisdom, are much more profound.[30] In this regard I refer especially to the poetic "frame" around the books of Samuel, namely the Song of Hannah in 1Sam 2 and David's Song of Victory after YHWH gave him victory over all his enemies (2Sam 22 = Ps 18).[31] A number of instances will be discussed. The first of these should be the refuge-imagery in Ps 31.

3.1 YHWH as a place of refuge in Psalm 31

The spiritual image of YHWH as a place of refuge, using the verb חסה, probably had its origin in post-exilic Wisdom circles, and in my view was simultaneously appropriated by the "poor" and "oppressed" part of the post-exilic Jerusalem congregation.[32] The concept of "taking refuge" is often found as part of the semantic field of terms which describes YHWH as a safe haven, a

[28] A third possibility is that the same Wisdom editors, who produced the psalm, were also responsible for editing Jeremiah and that the influence worked in two directions. Gosse has shown convincingly that especially the confessions of Jeremiah were produced by Wisdom editors who tried to establish connections with laments in the Psalter – which were in turn also edited by them to reflect the book of Proverbs (cf. Gosse 2008, 151–186).

[29] Cf. Van der Ploeg 1973, 204.

[30] Here I have to acknowledge my indebtedness to Bernard Gosse. There is little on Ps 31 in his 2008 publication, *L'influence du livre des* Proverbes, but much on the influence of Proverbs on 1Sam 2 and 2Sam 22. The language of both these songs is strongly represented in Ps 31. I am thoroughly convinced that Gosse is right in stating that a Wisdom redaction is visible in almost all the biblical books which existed in the Persian Period. I also had the privilege of reading the manuscript of a forthcoming publication of Gosse in English, *David and Abram/Abraham*. Although I do not include references to this forthcoming book, and although I did the research for this paper on my own, the impetus for many thoughts ultimately derive from his work.

[31] For a discussion of the purpose of these two insertions into the books of Samuel as a post-Deuteronomical interpretational guide to the meaning of the history of Saul and David, cf. Mathys 1994, 125–156.

[32] One needs only to look at the many verses in Proverbs that propagate the cause of the needy, oppressed, or humble people in their struggle with the mockers, arrogant and wicked opponents. Cf., e.g., Prov 3:34, 14:21, 16:19, and 30:14. Such descriptions probably are a self-reflection of the Levites who were responsible for the Yahwistic editing of Proverbs, and the simultaneous Wisdom editing of almost all books of the Hebrew Bible which existed in the late Persian period.

stronghold, or a place of refuge,[33] and is associated with the attitude of "trust" in YHWH and the willingness to "wait" for him or to "hope" in him.[34] As a participial form, "those who seek refuge," it became an important description of the faithful and would later develop through the Greek into the name of the "Essenes" (the Ἐσσαῖοι).[35] From Proverbs it found its way into the Psalms[36] and into some prophetic books, probably mostly as editorial additions.

Proverbs 30:5 says, "Every word of God is purified; he is like a shield (מגן) for those who take refuge in him (לחסים בו)."[37] The comparison of God with the protection of a shield (מגן) which is found in Prov 30:5 was carried over into another post-exilic composition, namely 2Sam 22:3:[38] "The God of my rock (צורי) in whom I find refuge (אחסה־בו), my shield (מגני), the horn of my help, my stronghold (משׂגבי) and my refuge (מנוסי), you have saved me from violence!" The image of a "rock" and that of a "shield" occur in parallel in 2Sam 22:3 (and again in verses 31–32), and the one sometimes replaces the other. It seems probable that Deut 32:36–38 in turn is related to and possibly derives from 2Sam 22:3:[39] "YHWH will judge his people, and will change his

[33] Cf. in Ps 31 צור־מעוז and מצודה (v.3, cf. v. 5), סלע (v. 4), סתר (v. 21), סכה (v. 21), and עיר מצור (v. 22). The image of the shield (מגן) also forms part of this complex.

[34] Words from the semantic field include "seeking refuge" (חסה, v. 2), "trust" (בטח אל, v. 7), "be glad" (שׂמח, v. 8) and "shout" (גיל, v. 8), "fear" YHWH (ירא, v. 20), and "wait" for YHWH (יחל, v. 25).

[35] Cf. Gerstenberger 1971, 623. An important parallel description, which later also played an important role, is the חסידים, which developed into the Ἀσιδαῖοι in Greek, cf. 1 Macc 7:13.

[36] Where more than 60% of its occurrences are found, and most of these can probably be attributed to the creating redactors of the Psalter. Apart from the Psalms, the only occurrences of the verb are in: Deut 32:37 (a chapter also composed or edited by the Wisdom redaction of the Psalter, cf. Gosse 2008, 225–230); Judg 9:15, Ruth 2:12; 2Sam 22:3, 31 (a text also edited by the Wisdom redaction); Prov 14:32; 30:5; Isa 14:32; 30:2; 57:13; Nah 1:7; and Zeph 3:12. Zephaniah 3:11–13 is described by Hossfeld / Zenger 1993, 193 as "probably editorial" and as one of the key texts of the theology of the poor, closely related to Pss 10:2, 36:12, and 73:6.

[37] The only other occurrence of חסה in Proverbs is in Prov 14:32, where it is used to differentiate between righteous and wicked people, but probably has "innocence" as its indirect subject: "The wicked will be thrown down by his evil, but the righteous finds refuge in his innocence" (changing the MT's במותו to בתומו).

[38] Apart from Prov 30:5, the combination of חסה and מגן occurs only in 2Sam 22:3 and 31 (= Ps 18:3 and 31) and Ps 144:2; but the last mentioned verse was moulded on the basis of 2Sam 22:48 (= Ps 18:48). Gosse 2008, 62–63 and 211–217, has studied the influence of the book of Proverbs, especially chapter 30, on Ps 18 (= 2Sam 22) in detail.

[39] Deut 32:37, 2Sam 22:3, and Ps 18:3 are the only texts which contain both צור and חסה (and, of course, the combination of 2Sam 22:31–32 = Ps 18:31–32). For a description of the influence of Prov 30:1–14 on Deut 32, cf. Gosse 2008, 225–226. Cf. also Mathys 1994, 165–169, for a discussion of the character, date, and Wisdom-influence in Deut 32.

plans concerning his servants; when he sees that their power has disappeared, and that no one is left, whether confined or set free. He will say, 'Where are their gods, the rock in whom they sought security (צוּר חָסָיוּ בוֹ), who ate the best of their sacrifices, and drank the wine of their drink offerings? Let them rise and help you; let them be his refuge (סתרו)!'"[40]

The appropriation of the term חסה by the oppressed in Israel is most clear in the late prophetic texts: "…but the one who takes refuge in me will possess the land and will inherit my holy mountain" (Isa 57:13);[41] "YHWH is good (טוֹב)[42] – indeed, he is a fortress (מעוז)[43] in time of distress (צרה), and he knows those who seek refuge (חסה) in him" (Nah 1:7); and "I will leave in your midst a humble and meek group of people (עם עני ודל), and they will take refuge (חסה) in the name of YHWH" (Zeph 3:12).

The occurrence of certain other words from the semantic field of protection in both 2Sam 22 and Ps 31 points in the direction of an intended intertextual relationship between the two contexts. In particular, the presence of "(mountain) stronghold" (מעוז, 2Sam 22:33 and Ps 31:3 and 5), and a synonym, "mountain stronghold" (מצודה, 2Sam 22:2 and Ps 31:3 and 4), as well as "shelter" (סכה, 2Sam 22:12 and Ps 31:21) should be mentioned. Except for the parallel of 2Sam 22:12 in Ps 18:12, the only occurrence of סכה in the Psalter is that of Ps 31:21. In the Samuel context, the word refers to "darkness" as the hiding place of YHWH himself, while in Ps 31:21 it is used in parallel to the "hiding place of your presence" (סתר פניך) as a place of refuge for those who fear YHWH. Its presence in Ps 31 can hardly be coincidental, the more so because of a parallel use of other significant words in the two texts. In Ps 31:9, the suppliant's deliverance from the hand of his enemies through the intervention of YHWH is described with the words, "You have set (עמד hi) my foot (רגל) in a broad place (מרחב)." The three words with which this sentence is formed, all derive from 2Sam 22. Verse 34 of this chapter says, "He makes my feet (רגל) like that of a deer and sets me (עמד hi) on my high places." Verse 20 describes the same experience by stating, "He brought me out (יצא hi)[44] into a broad place (מרחב), he rescued me because he delighted in me." It seems indisputable that Ps 31:9 is a résumé of 2Sam 22:20 and 34, the more so since מרחב occurs, apart from Ps 31:9 (and the parallel of 2Sam 22:20 in Ps 18:20), only in Ps 118:5 in the Psalter. There are other significant parallels

[40] The stem סתר, both as a noun and as a verb, plays an important role in Ps 31:21 in turn. The image of YHWH as a "rock" also occurs in Deut 32: 4, 15, 18, 30 and 31 and is linked to the rock (both סלע and צור) which provided water (metaphorically described as YHWH providing to the Israelites), cf. Deut 32: 13.

[41] Cf. also Prov 2:21–22 and Ps 37:3, 28 and 29 which verses were influenced by this.

[42] Cf. Ps 31:21, "How abundant is your goodness (טוּב)…"

[43] Cf. Ps 31:3 and 5. The close similarity between Nah 1:7, Ps 37:39 and Jer 16:19 should also be noted.

[44] The hi of יצא is reflected in Ps 31:5, YHWH's "bringing" the suppliant out of the net.

between 2Sam 22 and Ps 31,[45] but enough has probably been said to prove the dependence of Ps 31 on 2Sam 22 (rather than Ps 18).[46]

What would be the purpose of composing Ps 31 in such a way that it contains links with 2Sam 22? The additional connections between Ps 31 and the report about David's flight from Saul in 1 Samuel suggest that it was intended to link the psalm to the historical figure of David, thereby endowing the Wisdom theology of the post-exilic Levites, based on humility and dependence on YHWH, with additional authority. The time David spent in the wilderness is described in 1Sam 22 as "all the days David remained in the mountain stronghold (מצודה, see also 1Sam 24:23)."[47] In 1Sam 23:25 David is described as fleeing to "the rock" (הסלע)[48] in the wilderness of Maon. The use of these words, which have parallels in Ps 31, indicate that Hossfeld and Zenger are probably wrong when they interpret the "stronghold" of Ps 31 in the first place as a reference to the temple in Jerusalem.[49]

There are also other connections between the contexts. When David hides in Keilah, Saul feels certain that "God has delivered (נכר pi) him into my hand (בידי)." David is also worried that the inhabitants of the city will deliver (סגר hi) him into the hand of Saul (1Sam 23:11), but he consults YHWH, then flees to the mountain stronghold, and it turns out that "God did not hand him over (לא נתנו) into his hand (בידו)" (v. 14). This is the "David" who is able to confess in Ps 31:9, "Yes, you have not delivered me (סגר hi) into the hand of the enemy." It is against this background that the suppliant's declarations of trust (committing his spirit into the *hand* of YHWH v. 6, and confessing that "his times" are in the *hand* of YHWH, v. 16), as well as the request to be delivered from the *hand* of his enemies (v. 16) make sense. Even the attempt of the Ziphites to *deliver* David (סגר hi) into the *hand* of Saul, after his flight to the *mountain strongholds*, fails (cf. 1Sam 23:19–20). The attempts of those who lay in wait for his "life" "to take it" (צדה לקחת נפש), failed. In Ps 31 "David"

[45] Such as Ps 31:21, "You hide them in a shelter from the strife (מריב) of tongues," and 2Sam 22:44, "You have rescued me from the quarrels (מריבי) of my people." The emphasis on YHWH's love for the faithful (חסיד) and his judgement of the arrogant (Ps 31:24, cf. 2Sam 22:26–28), as well as the image of YHWH's bringing light in the life of the suppliant (Ps 31:17, cf. 2Sam 22:29) can probably also be traced to 2Sam 22/Ps 18.

[46] The noun מעוז occurs in both 2Sam 22:33 and Ps 31:3 and 5, but not in Ps 18. Gosse 2008, 212, gives reasons for his view that 2Sam 22 is an edited version of Ps 18, inserted into 2 Samuel, as part of the reintegration of the Davidic dynasty into the history of salvation, and related to the profile of David as the founder of the cult as it is portrayed in Chronicles.

[47] Cf. Ps 31:3 and 4. In 1Sam 23:14 and 19, this is described as מְצָדוֹת, "strongholds," from the cognate stem מְצָד.

[48] Cf. Ps 31:4.

[49] Hossfeld / Zenger 1993, 192. Later in the life of David, when he takes the Jebusite stronghold, the imagery is carried over to Jerusalem. Jebus is described in 2Sam 5:7 and 9 (and in 1Chron 11:5) as "the stronghold (מצודה) of Zion."

also complains that people "plotted" to "take his life" (זמם לקחת נפשׁ, v. 14), but the words of Saul, that YHWH will reward (מִשׁלם) David with what is good (טובה) because of his treatment of his enemy (1Sam 24:20), is confirmed by the "David" of Ps 31 who confesses that YHWH treasures up "goodness" (טוּב) for those who fear him (v. 20), but abundantly "requites" (מְשׁלם) the one who acts haughtily (v. 24).

3.2 Psalm 31 and social disgrace

The importance of honour and the danger of being put to shame and ostracized from society for the suppliant of Ps 31 were pointed out above (cf. vv. 2, 12–13, 18, 23).[50] The "arrogance" (עתק), "pride" (גאוה), and "contempt" (בוז) with which the enemies act so "haughtily" (עשׂה גאוה) (vv. 19 and 24) prompt the suppliant of Ps 31 to ask that they be shamed and that their speech be silenced (vv. 18–19). These people thus transgress especially with their "lips" (שׂפתי שׁקר) (v. 19) and their "tongue" (ריב לשׁנות, v. 21). It is interesting to find that David, in 1Sam 24:16, tells Saul that YHWH will "plead" (ריב) his "case" (ריב) against Saul. Saul posed a physical threat to David, since he sought to "take his life" (לקח נפשׁ, 1Sam 24:12, cf. Ps 31:14), but indirectly, Saul caused the isolation of David from the "heritage" of YHWH by "banishing" (גרשׁ pi) him to "serve other gods" (1Sam 26:19). The "David" of Ps 31 consequently declares his hate of those who "pay regard" to "worthless idols" (v. 7) and temporarily fears that he may be "cut off" (גרז, ni) from YHWH's eyes (v. 23). But it is especially the person of Nabal who causes a lot of "reproach" (חרפה)[51] for David. Through the wise intervention of Abigail it happened that YHWH "pleaded" (ריב) David's "case of reproach" (ריב חרפה) against Nabal (1Sam 25:39), and the suppliant of Ps 31 consequently praises YHWH for "hiding" those who fear him from the "strife" (ריב) of tongues (v. 21).

Arrogance, pride, contempt, and mockery feature strongly in the Wisdom books. Arrogance is vehemently criticised in Proverbs. Prov 29:23, for instance, says, "A person's haughtiness (גאוה) will bring him low (שׁפל hi), but one who has a lowly spirit (שׁפל רוח) will gain honour." 2Sam 22:28 says that it is YHWH's eyes which are against the haughty (רמים) to bring them low (שׁפל hi). Ps 31:19 expresses a similar aversion about people who "speak arrogantly with pride and contempt" (דבר עתק בגאוה ובוז) against the righteous. The noun עָתָק, translated here with an adverb, "arrogantly," does not occur in Proverbs or Job; in fact, it is found in a very limited number of contexts in the Hebrew Bible, only in 1Sam 2:3 (the Song of Hannah, which was composed in Wis-

[50] The vocabulary includes to "be shamed" (בושׁ, vv. 2a, 18a), to become a "disgrace" (חרפה, v. 12a), a "dread" (פחד, v. 12a), being "forgotten" (שׁכח ni., v. 13a), being like a "dead person" (כמת, v. 13a), becoming like a "broken vessel" (כלי אבד, v. 13b), and being "cut off" from YHWH (גרז ni., v. 23b).
[51] Cf. חרפה in Ps 31:12.

dom circles); and Pss 31:19, 75:6, and 94:4. This already suggests a possible intertextual connection between 1Sam 2 and Ps 31. Closer inspection reveals that there is a high probability of a direct relationship between the Song of Hannah in 1Sam 2 and Ps 31.

1Sam 2:3 denounces arrogance in typical Wisdom fashion: "Do not keep on speaking so arrogantly (רבה דבר גבהה גבהה), letting arrogant (עתק) talk come out of your mouth! For YHWH is a God who knows and by him deeds are evaluated." Ps 31:18–19 should actually be read together with and compared to 1Sam 2:3 and 9:

1Sam 2:3 Do not keep on speaking so arrogantly (רבה דבר גבהה גבהה), letting proud (עתק) talk come out of your mouth! For YHWH is a God who knows and by him deeds are evaluated.	Ps 31:18 YHWH, let me not be put to shame when I call to you, let the wicked (רשׁעים) be put to shame, let them go in silence (יִדְּמוּ)[1] to Sheol!
1Sam 2:9 He guards the feet of his faithful ones, but the wicked (רשׁעים) become silent (יִדָּמּוּ)[2] in the darkness, for it is not by one's own strength that one prevails.	Ps 31:19 Let the lying lips be dumb (אלם ni "be speechless"), which speak arrogantly about the righteous, with pride and contempt (הדברות על־צדיק בגאוה ובוז).

[1] II qal "move along wailing" according to HALOT; but perhaps a qal imperfect of דמם I, "be still"? CRAIGIE 1983, 262, points out the similarity with Ps 94:17 and 115:17 where Sheol and death are also depicted as being characterised by silence.
[2] דמם III – Ni "perish"; but perhaps a Qal jussive of דמם I, "be still"?

The parallel between Ps 31:18 and 19, requesting YHWH to silence the wicked who shame the righteous by speaking so arrogantly, suggests that the verb דמם should be understood here in the sense of "be silent" or "be silenced." Whether this is the case or not, there is nevertheless a conspicuous parallel with the Song of Hannah, established through the occurrence of "speak" (דבר), "arrogantly" (עתק),[52] "wicked" (רשׁעים), and "be silent" (דמם) in both contexts.[53] In addition to the repetition of these words, there is the idea of the wicked becoming silent in "the darkness" (in 1Sam 2) and "in Sheol"

[52] The fact that עתק as a noun occurs only in 1Sam 2:3, Ps 31:19, Ps 75:6, and Ps 94:4 serves as a strong argument for dependence.
[53] In addition to this, גבהה ("height") in 1Sam 2:3 forms a parallel with גאוה ("arrogance") in Ps 31:19. It is noteworthy that "height" (גבה) plays such an important role in the history of David – it is used to describe Saul's length, taller than all the Israelites (1Sam 9:2 and 10:23), YHWH ignores the lack of "height" of David, since he looks at the heart of people (1Sam 16:7); and the Philistine champion whom David killed, had superlative "height" (1Sam 17:4).

(in the case of Ps 31).[54] 1Sam 2 also mentions Sheol in verse 6, where it is stated that YHWH kills and revives; that he causes people to descend into Sheol and to rise from there.

This connection between Ps 31 and 1Sam 2 confirms the surmise that a deliberate relationship was established by the authors of Ps 31 to the history of David. Similar to Ps 18, which was edited to fit the history of David like a glove, and was afterwards inserted at the end of the history of David in 2Sam 22, Ps 31 was shaped to reflect David as the ideal servant of YHWH (cf. Ps 31:17), a humble, devout and faithful worshipper who sought refuge in YHWH, who put his trust in him, and prevailed through the help of YHWH in difficult circumstances.

4 Conclusion

It was established that there is a close intertextual relationship between Ps 31 and the poetic "frame" of the Books of Samuel, the Song of Hannah in 1Sam 2 and the Song of Victory of David in 2Sam 22. The Wisdom influence in these songs was carried over into Ps 31, but Ps 31 also has its own Wisdom connections, independent of these creations. In addition to this, the vocabulary of the psalm displays conspicuous similarities with the history of persecution of David by Saul and his consequential ostracism from Israelite society. I have found a similar process of purposeful editing in order to establish contacts between the history of David's flight from Saul and Ps 34, and also direct connections with Wisdom.[55] This investigation reinforces the surmise that the attempt to establish a connection between David and the Psalms did not stop with the insertion of Davidic headings and biographical data at the begining of certain psalms, but was much more profound.[56] Certain psalms were composed in this phase to strengthen the connections,[57] and to portray David

[54] For Sheol as a place of darkness (חשך and several synonyms) and disorder, cf. Job 10:20–21.

[55] Cf. my article, Botha 2008, 593–617.

[56] The insertion of a poetic text such as Ps 18 at the end of a prose work such as 2 Samuel was balanced by the insertion of biographical notes and psalm headings in the form of prose in the Psalter. Both are part and parcel of the attempt to present a new reading of Samuel and to portray David in a more favourable light. Cf. Ballhorn 1995, 16–31, 17–19.

[57] It is therefore futile to attempt a historical-critical dissection in which "additions" are separated from "authentic material" and a cultic Sitz im Leben is reconstructed as Seybold 1996, 129–132, and others did ("Erweiterugen" 130; "erst sekundär entstanden" 131, "erweitert" 131, "Randglosse" 131, "sekundär?" 132, "Hinzufügung" 132, "späte Glosse" 132, etc.). It was not, as Terrien proposes, "a prayer of vigil before an oracular ordeal ending in acquittal." Cf. Terrien 2002, 287. Duhm's view, that the psalm is a compilation of phrases by an author who is well read in the psalms, is closer to the truth than Weiser's view of the psalm as "the simple prayer of

as one of the humble, poor faithful followers of YHWH. There was a strong impetus from Wisdom in this endeavour, enabling us to refine the profile of the poor and humble worshippers of YHWH who suffered much in the post-exilic community, and who produced so much of what we have as an end-product in the Psalter today.[58] It is this group of people who found David to be an ally and spiritual companion, and used his historical legacy to further their own cause.

Bibliography

Auffret, Pierre, 2002, "Que se rassure votre coeur!" Étude structurelle du Psaume 31: Studi Epigrafici e Linguistici 19, 59–76.

Ballhorn, Egbert, 1995, "Um deines Knechtes David willen" (Ps 132:10). Die Gestalt Davids im Psalter: BN 76, 16–31.

Bons, Eberhard, 1994, Psalm 31 – Rettung als Paradigma. Eine synchron-leserorientierte Analyse, Frankfurt (Frankfurter Theologische Studien 48).

Botha, Phil J., 2008, Annotated History – The Implications of Reading Psalm 34 in Conjunction with 1 Samuel 21–26 and Vice Versa: OTE 21, 593–617.

Craigie, Peter C., 1983 [2004], Psalms 1–50, 2004 with a supplement by Marvin E. Tate (WBC 19).

Gerstenberger, E., 1971, Art. חסה *hsh* sich bergen THWAT I, 621–623.

Goldingay, John 2006, Psalms. Vol 1, Psalms 1–41, Grand Rapids, MI (Baker Commentary on the Old Testament).

Gosse, Bernard, forthcoming, David and Abram/Abraham, Paris.

Gosse, Bernard, 2008, L'influence du livre des Proverbes sur les rédactions bibliques à l'époque Perse, Paris (Supplément no 14 à Transeuphratène).

Hossfeld, Frank-Lothar / Zenger, Erich, 1993, Die Psalmen I. Psalm 1–50. (NEchtB 29).

Mathys, Hans-Peter, 1994, Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit (OBO 132).

lamentation and thanksgiving of a man who, suffering from illness for many years … seeks refuge in God in the face of the threat of a violent death…". For his explanation and criticism of Duhm and Kittel, see Weiser 1975 [1959], 275 (on p.185 in the German original, 1955). Goldingay still misses the point in his recent commentary on Ps 31 (Goldingay 2006). He (437–438) explains the use of stereotyped phrases as implying that "the prayer was designed for many people to pray in different contexts and therefore uses images that might be familiar to the people who would use it." The same applies to Bons's description of the psalm as a "fiktionaler Text," in which the situation of the speaker as well as his rescue would be "exemplaric." He comes closer to the truth, however, when he says that the psalm contains teaching which the readers are urged to apply to themselves. Cf. Bons 1994, 256–257.

[58] As Gosse 2008, 283 remarks, we have good reasons to believe that the post-exilic Levites played a major role in this literary activity. The psalm was most probably not composed in the late 7th century by one of the friends or disciples of Jeremiah as Terrien 2002, 289 suggests, but closer to the 3rd century BCE.

Seybold, Klaus, 1996, Die Psalmen (HAT I/15).
Terrien, Samuel, 2002, The Psalms. Strophic Structure and Theological Commentary, Grand Rapids, MI (Eerdmans Critical Commentary).
Van der Ploeg, Johannes P. M., 1973, Psalmen, Deel I. Psalm 1 T/M 75, Roermond (De Boeken van het Oude Testament).
Weber, Beat, 2001, Werkbuch Psalmen I. Die Psalmen 1 bis 72, Stuttgart.
Weiser, Artur, [4]1955, Die Psalmen übersetzt und erklärt (ATD 14/15).
Weiser, Artur, 1975 [1959], The Psalms. A Commentary, trans. Herbert Hartwell (OTL)
Wilson, Gerald H., 2002, Psalms. Volume 1, Grand Rapids, MI (NIV Application Commentary).

Zusammenfassung

Der Beitrag untersucht die engen intertextuellen Beziehungen zwischen Ps 31 und dem poetischen Rahmen der Samuelbücher: dem Gebet Hannas in 1Sam 2,1–10 und dem Siegeslied Davids in 2Sam 22. Der dort spürbare weisheitliche Einfluss prägt auch Ps 31. Der Psalm zeigt in seinem Vokabular zudem Bezüge zu den Erzählungen von der Verfolgung Davids durch Saul. All dies lässt sich als Versuch erklären, David zu einem Repräsentanten jener Kreise zu machen, die sich in persischer Zeit als demütige, arme und fromme Jhwh-Verehrer verstanden und die diesen Psalm komponierten.

Abkürzungen

Die Abkürzungen in den deutschsprachigen Artikeln richten sich nach SCHWERTNER, Siegfried M., ^{2}1992, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin / New York. Nur wenige Abkürzungen gehen über das Übliche bzw. über Schwertner hinaus:

- B.-L. = Bauer-Leander
  BAUER, Hans / LEANDER, Pontus, 1922=1991, Historische Grammatik der hebräischen Sprache, Halle, nachgedr. Hildesheim u.a.
- dtr = deuteronomistisch
- FS = Festschrift
- GK = Gesenius-Kautzsch
  GESENIUS, Wilhelm / KAUTZSCH, Emil, 1909=1985, Hebräische Grammatik, 28. Aufl., Leipzig (Nachdruck zus. mit G. Bergsträsser, Hebräische Grammatik, Darmstadt)

Abbreviations in the English articles follow ALEXANDER, Patrick H. a.o., ^{5}2006, The SBL Handbook of Style: For Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies, Peabody, MA, as well as SCHWERTNER, Siegfried M., ^{2}1992, Internationals Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin / New York. Only a few diverge from the standard:

- NJPSV = New Jewish Publication Society Version
- NRSV = New Revised Standard Version
- RSV = Revised Standard Version

Bibelstellen

Namen, Orte, Sachen

Vorstellung der Autorinnen und Autoren

Im Folgenden werden die Vorgänger des hier vorliegenden Bandes abgekürzt:

- W. Dietrich (Hg.): David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches, Fribourg / Göttingen, OBO 206, 2004.
- Chr. Schäfer-Lichtenberger (Hg.): Die Samuelbücher und die Deuteronomisten, Stuttgart, BWANT 188, 2010.
- A.G. Auld / E. Eynikel (eds.): For and Against David. Story and History in the Books of Samuel, Leuven u.a., BETL 232, 2010.

Anneli Aejmelaeus: Professorin für Altes Testament an der Universität Helsinki. Autorin mehrerer Publikationen zu den Samuelbüchern, z.B. „The Septuagint of 1 Samuel“, in: GreenspORN, L. / Munnich, O., VIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Paris 1992, Atlanta 1995; „Lost in Reconstruction? On Hebrew and Greek Reconstructions in 2 Sam 24“, in BIOSCS 40, 2007; „David’s Return to Ziklag: A Problem of Textual History in 1 Sam 30:1“, in: XII Congress of the International Organisation for Septuagint and Cognare Studies, Leiden 2004; „Hannah’s Psalm in 4QSama“, in: Archaeology of the Books of Samuel. The Entangling of the Textual and Literary History, VT.S 132, 2010.

Shimon Bar-Efrat: Deceased in summer 2010. A reputed scholar in biblical narratology (“Wie die Bibel erzählt”, Gütersloh 2006), was professor emeritus of the Hebrew University of Jerusalem and the author of a Hebrew written commentary on Samuel (translated into German by Johannes Klein and published in BWANT, 176 and 181, 2007 / 2009). Author of “The Death of King Saul: Suicide or Murder?”, in: OBO 206, 2004; “From History to Story: The Development of the Figure of David in Biblical and Post-Biblical Literature”, in: BETL 232, 2010 and many other articles.

David Bosworth: Assistant Professor of Old Testament at the School of Theology and Religious Studies of the Catholic University of America. Author of “The Story Within a Story in Biblical Hebrew Narrative”, CBQ.MS 45, 2008, and of “Evaluating King David: Old Problems and Recent Scholarship“, in: CBQ 68, 2006.

Phil J. Botha: Professor at the Department of Ancient Languages of the University of Pretoria. Author of “2 Samuel 7. Against the Background of Ancient Near-Eastern Memorial Inscriptions“, in: OTWSA 27-28, 1984-1985; “Annotated History – The Implification of Reading Psalm 34 in Conjunction with 1

Samuel 21-26 and Vice Versa”, in: OTE 21/3, 2008 and many other articles on Psalms, such as: “Answers Disguised as Questions: Rhetoric and Reasoning in Psalm 24“, in: OTE 22/3, 2009.

Walter Dietrich: Bis 2009 Professor für Altes Testament an der Universität Bern, ist betraut mit der Kommentierung der Samuelbücher im „Biblischen Kommentar Altes Testament“ (Bd. 1, 2011). Herausgeber und Autor zahlreicher weiterer Publikationen zu den Samuelbüchern, z.B. „Die Frühe Königszeit in Israel“, Stuttgart 1997; „König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt“, Fribourg/Stuttgart 2003; OBO 206, 2004; „David – der Herrscher mit der Harfe“, Leipzig 2006; zuletzt erschienen „Doch ein Text hinter den Texten? Vorläufige textkritische Einsichten eines Samuel-Kommentators“, in: Archaeology of the Books of Samuel. The Entangling of the Textual and Literary History, VT.S 132, 2010 und „Die Überführung der Lade nach Jerusalem (2 Sam 6): Geschichten und Geschichte“, in: BETL 232, 2010.

Alexander A. Fischer: Privatdozent für Altes Testament in Jena sowie Theologischer Geschäftsführer der Württembergischen Bibelgesellschaft. Habilitationsschrift: „Von Hebron nach Jerusalem. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zur Erzählung von König David in II Sam 1 – 5“, BZAW 335, 2004; ferner: „Flucht und Heimkehr Davids als integraler Rahmen der Abschalomerzählung“, in: R. Lux (Hg.), Ideales Königtum. Studien zu David und Salomo, ABG 16, 2005; Rezensent für die Samuelbücher in der „Bücherschau“ der ZAW.

Georg Hentschel: Bis 2006 Professor für Exegese und Theologie des Alten Testaments an der Universität Erfurt. Verfasser des Samuelkommentars in der Echterbibel; ferner von „Gott, König und Tempel. Beobachtungen zu 2 Sam 7,1-17“, EThSt 22, 1992 und „Saul. Schuld, Reue und Tragik eines ‚Gesalbten’“, Leipzig 2003. Autor von mehreren Artikeln, z.B. „Die Kriege des friedfertigen Königs David (2 Sam 10,1-11,1; 12,26-31)“, in: Überlieferung und Geschichte. FS Gerhard Wallis, Wiss. Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1990/38 (A 125), zuletzt „Die Verantwortung für den Mord an den Priestern von Nob“, in: BETL 232, 2010.

Philippe Hugo: Forschungsstipendiat in Göttingen, ist Herausgeber von Regnorum II (2. Samuel) für das Septuaginta-Unternehmen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, arbeitet an einem vom Schweizerischen Nationalfonds finanzierten, dreijährigen Forschungsprojekt zu diesem Thema. Mitherausgeber von „Archaeology of the Books of Samuel. The Entangling of the Textual and Literary History”, VT.S 132, 2010.

Jeremy Hutton: Assistant Professor of Classical Hebrew Language and Biblical Literature at the University of Wisconsin-Madison. PhD Dissertation:

"The Transjordanian Palimpsest: The Overwritten Text of Personal Exile and Transformation in the Deuteronomistic History", BZAW 396, 2009. Author of articles on the Deuteronomistic History and the books of Samuel, such as: "Abdi-Aširta, the Slave, the Dog: Self-Abasement and Invective in the Amarna Letters, the Lachish Letters, and 2 Sam 3:8", in: ZAH 15-16, 2002-2003; "The Left Bank of the Jordan and the Rites of Passage: An Anthopological Interpretation of 2 Samuel XIX", in: VT 61, 2006.

Jürg Hutzli: Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Collège de France, Paris. Dissertation: „Die Erzählung von Hanna und Samuel. Textkritische und literarische Analyse von 1. Samuel 1–2 unter Berücksichtigung des Kontextes", AThANT 89, 2007. Autor von „Mögliche Retuschen am Davidbild in der masoretischen Fassung der Samuelbücher", in: OBO 206, 2004; „Saul als Feind Jhwhs, David als Verehrer Jhwhs. Zum schriftgelehrten und polemischen Charakter von 1 Sam 22,6-23", in: Diasynchron. FS Walter Dietrich, Stuttgart 2009; „Theologische Textänderungen im Masoretischen Text und in der Septuaginta von 1–2 Sam", in: Archaeology of the Books of Samuel. The Entangling of the Textual and Literary History, VT.S 132, 2010.

Sara Kipfer: Wissenschaftliche Mitarbeiterin beim Nationalfonds-Projekt „Erforschung der Samuelbücher" in Bern, arbeitet an einer Dissertation über „Das Motiv des bedrohten Königs in den Daviderzählungen und seine Wirkungsgeschichte".

Johannes Klein: Pfarrer in Fogarasch (Rumänien), seit April 2011 Privatdozent für Altes Testament an der Universität Bern. Dissertation: „David versus Saul", BWANT 158. Verfasser des Kommentars zu den Samuelbüchern in „Erklärt. Der Kommentar zur Zürcher Bibel", Zürich 2010. Ferner mehrere Artikel, z.B. „Streben nach Sündlosigkeit als Mangel – Sündenverstricktheit als Vorzug eines Herrschers. Gedanken zur Talmudstelle bJoma 22b", in: H. Herkommer / W. Dietrich (Hg.): König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt, Fribourg/Stuttgart 2003; „Unbeabsichtigte Bedeutungen in den Daviderzählungen. Am Beispiel von ISam 17,55-58", in: OBO 206, 2004; „Für und wider das Königtum (1 Sam 8-15): Figurenperspektiven und Erzählsystem", in: BETL 232, 2010; „1 Sam 18 – Spiel mit den Leerstellen", in: BWANT 188, 2010.

Steven L. McKenzie: Professor of Hebrew Bible/Old Testament at the Department of Religious Studies of the Rhodes College, Memphis, TN. Renown expert on the history of ancient Israel and author of various works on the King David, such as: "King David: A Biography", Oxford/New York 2000. He is also prolific editor and author of numerous articles, such as: "Davids Enemies", in: H. Herkommer / W. Dietrich (Hgs.): König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt, Fribourg/Stuttgart 2003; "Tamar and Her Biblical Interpreters", in: The Biblical Tradition of the Patriarchs, FS

Matthias Köckert, BZAW 400, 2009; "Ledavid (for David)! 'Except in the Matter of Uriah the Hittite'", in: BETL 232, 2010. He also wrote the notes for 1-2 Samuel in the New Oxford Annotated Bible, 3rd edition and for 1-2 Samuel and 1-2 Kings in The Access Bible.

Thomas Naumann: Professor für Exegese und Biblische Theologie in Siegen. Mitverfasser von „Die Samuelbücher", EdF 287, Darmstadt 1995. Ferner Autor von mehreren Artikeln: „David als exemplarischer König. Der Fall Urijas (2 Sam. 11) vor dem Hintergrund der altorientalischen Erzähltradition", in: A. de Pury / T. Römer (Hgs.), Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen, OBO 176, 2000; „David als Spiegel und Gleichnis. Ein Versuch zu den Wirkweisen alttestamentlicher Geschichtserzählungen am Beispiel von 2 Sam 11f", in: R. Lux (Hg.) Erzählte Geschichte – Beiträge zur narrativen Kultur im alten Israel, BThSt, 2000; „David und die Liebe", in: H. Herkommer / W. Dietrich (Hgs.): König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt, Fribourg/Stuttgart 2003; „Zum Verhältnis von Synchronie und Diachronie in der Samuelexegese", in: OBO 206, 2004.

Ilse Müllner: Professorin für Altes Testament in Kassel. Dissertation: „Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon (2 Sam 13,1-22)", HBS 13, 1997. Kommentierung der Samuelbücher, in: E. Zenger (Hg.), Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Erklärungen, Stuttgart 2004. Autorin von „Die Samuelbücher. Frauen im Zentrum der Geschichte Israels", in: L. Schottroff / M. T. Wacker (Hg), Kompendium feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998. Beauftragt mit dem Kommentar zu 2 Samuel im HThKAT.

Wolfgang Oswald: Außerplanmäßiger Professor für Altes Testament der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Habilitationsschrift: „Nathan der Prophet. Eine Untersuchung zu 2Samuel 7 und 12 und 1Könige 1", AThANT 94, 2008.

Frank H. Polak: Associate Professor in the Department of Biblical Studies at Tel Aviv University. PhD Dissertation "The Main Strand in 1 Samuel 1-15". Published articles on biblical narrative, stylistics and intertextuality, such as: "Joab and David in Double Vision", in: Bib 82, 2001; "Sociolinguistics: A Key to the Typology and the Social Background of Biblical Hebrew", in: HebStud 47, 2006; "The Book of Samuel and the Deuteronomist – A Syntactic-Stylistic Analysis", in: BWANT 188, 2010. He is also member of the board of the International Association for Bible and Computer.

Thilo A. Rudnig: Außerplanmäßiger Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen. Habilitationsschrift: „Davids Thron. Redaktionskri-

tische Studien zur Geschichte von der Thronnachfolge Davids“, BZAW358, 2006. Autor von „‘Außer in der Sache mit Uria, dem Hethiter‘ (1 Reg 15,5): Jahwes und Davids Gerechtigkeit in 2 Sam 10-12“, in: BETL 232, 2010. Beauftragt mit der Kommentierung der Samuelbücher im ATD.

Pekka Särkiö: Pfarrer in Lahti und Dozent an der Universität Helsinki. Verfasser u.a. von „Die Weisheit und Macht Salomos in der israelitischen Historiographie. Eine traditions- und redaktionskritische Untersuchung über 1 Kön 3-5 und 9-11“, SESJ 60, 1994; „Die fremden Frauen in der Familie Judas“, in: Houses Full of All Good Things. Essays in the Memory of Timo Veijola, Helsinki / Göttingen 2008.

Silvia Schroer: Professorin für Altes Testament an der Universität Bern. Neuer Stuttgarter Kommentar zu den Samuelbüchern (NSK-AT 7), 1992. Verfasserin von zahlreichen Artikeln, z.B. „Abigajil – eine kluge Frau für den Frieden“, in: K. Walter (Hg.), Zwischen Ohnmacht und Befreiung. Biblische Frauengestalten (Frauenforum), Freiburg i.Br. u.a. 1988; „*Und als der nächste Krieg begann ...* Die weise Frau von Abel-Bet-Maacha (2 Samuel 20,14-22)“, in: A. Meissner (Hg.), Und sie tanzen aus der Reihe. Frauen im Alten Testament, Stuttgart 1992. (Reprint 1996 in: Schroer, S.: Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften); „Saul, David and Jonathan – The Story of a Triangle? A Contribution to the Issue of Homosexuality in the FirstTestament”, in: A. Brenner (Hg.), Samuel and Kings. A Feminist Companion to the Bible, Sheffield 2000.

Yvonne Szedlàk-Michel: Pfarrerin und wissenschaftliche Mitarbeiterin beim Nationalfonds-Projekt „Erforschung der Samuelbücher“ in Bern, arbeitet an einer Dissertation über „König David und der Kult von Jerusalem“.

Ina Willi-Plein: Bis 2007 Professorin für Altes Testament und Spätisraelitische Religionsgeschichte an der Universität Hamburg. Autorin diverser Beiträge zu den Samuelbüchern, z.B.: „Michal und die Anfänge des Königtums in Israel“ und „Frauen um David: Beobachtungen zur Davidhausgeschichte», wieder abgedruckt in: Sprache als Schlüssel. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, Neukirchen-Vluyn, 2002; „ISam 18–19 und die Davidshausgeschichte“, in: OBO 206, 2004; „Abigajil und die Kunst der Rede. Zum Informationsgehalt der wörtlichen Reden in der Davidshausgeschichte“, in: T. Naumann / R. Hunziker (Hg.), Diasynchron, FS Walter Dietrich, Stuttgart 2009; „Barsillai der Gileaditer“, in: Israel zwischen den Mächten, FS Stefan Timm, Münster 2009; „Keine Eroberung Jerusalems: Zu Stellung und Bedeutung von 2 Sam 5 in der Davidshausgeschichte der Samuelbücher“, in: BETL 232, 2010.

Bd. 136 HERMANN-JOSEF STIPP: *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches.* Textgeschichtlicher Rang. Eigenarten, Triebkräfte. VII–196 Seiten. 1994.

Bd. 137 PETER ESCHWEILER: *Bildzauber im alten Ägypten.* Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches. X–380 Seiten, 28 Seiten Tafeln. 1994.

Bd. 138 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel.* Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament. XXIV–1000 Seiten, 70 Seiten Bildtafeln. 1994.

Bd. 140 IZAK CORNELIUS: *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Bá'al.* Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500–1000 BCE). XII–326 pages with illustrations, 56 plates. 1994.

Bd. 141 JOACHIM FRIEDRICH QUACK: *Die Lehren des Ani.* Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld. X–344 Seiten, 2 Bildtafeln. 1994.

Bd. 143 KLAUS BIEBERSTEIN: *Josua-Jordan-Jericho.* Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1–6. XII–494 Seiten. 1995.

Bd. 144 CHRISTL MAIER: *Die «fremde Frau» in Proverbien 1–9.* Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie. XII–304 Seiten. 1995.

Bd. 145 HANS ULRICH STEYMANS: *Deuteronomium 28 und die* adê *zur Thronfolgeregelung Asarhaddons.* Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel. XII–436 Seiten. 1995.

Bd. 146 FRIEDRICH ABITZ: *Pharao als Gott in den Unterweltsbüchern des Neuen Reiches.* VIII–228 Seiten. 1995.

Bd. 147 GILLES ROULIN: *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà.* I[re] partie: traduction et commentaire. XX–420 pages. II[e] partie: copie synoptique. X–169 pages, 21 planches. 1996.

Bd. 148 MANUEL BACHMANN: *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse.* Exposition der Grundlagen anhand der vorderorientalischen, ägyptischen und griechischen Kunst. 88 Seiten mit 40 Abbildungen. 1996.

Bd. 150 ELISABETH STAEHELIN / BERTRAND JAEGER (Hrsg.): *Ägypten-Bilder.* Akten des «Symposions zur Ägypten-Rezeption», Augst bei Basel, vom 9.–11. September 1993. 384 Seiten Text, 108 Seiten mit Abbildungen. 1997.

Bd. 151 DAVID A.WARBURTON: *State and Economy in Ancient Egypt.* Fiscal Vocabulary of the New Kingdom. 392 pages. 1996.

Bd. 152 FRANÇOIS ROSSIER SM: *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque.* L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu. 408 pages. 1996.

Bd. 153 REINHARD GREGOR KRATZ / THOMAS KRÜGER (Hrsg.): *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld.* Ein Symposion aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck. 148 Seiten. 1997.

Bd. 154 ERICH BOSSHARD-NEPUSTIL: *Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch.* Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit. XIV–534 Seiten. 1997.

Bd. 155 MIRIAM LICHTHEIM: *Moral Values in Ancient Egypt.* 136 pages. 1997.

Bd. 156 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Studien zur hebräischen Grammatik*. VIII–212 Seiten. 1997.

Bd. 157 OLIVIER ARTUS: *Etudes sur le livre des Nombres*. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1–20,13. X–310 pages. 1997.

Bd. 158 DIETER BÖHLER: *Die heilige Stadt in Esdras* α *und Esra-Nehemia*. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels. XIV–464 Seiten. 1997.

Bd. 159 WOLFGANG OSWALD: *Israel am Gottesberg.* Eine Untersuchung zur Literarge-schichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund. X–300 Seiten. 1998.

Bd. 160/1 JOSEF BAUER / ROBERT K. ENGLUND / MANFRED KREBERNIK: *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit.* Annäherungen 1. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 640 Seiten. 1998.

Bd. 160/3 WALTHER SALLABERGER / AAGE WESTENHOLZ: *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit.* Annäherungen 3. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 424 Seiten. 1999.

Bd. 160/4 DOMINIQUE CHARPIN / OTTO EDZARD DIETZ / MARTEN STOL: *Mesopotamien: Die altbabylonische Zeit*. Annäherungen 4. Herausgegeben von Pascal Attinger, Walther Sallaberger und Markus Wäfler. 1040 Seiten. 2004.

Bd. 160/5 KLAAS R.VEENHOF / JESPER EIDEM: *Mesopotamia: The Old Assyrian Period.* Annäherungen 5. Herausgegeben von Markus Wäfler. 384 Seiten. 2008.

Bd. 161 MONIKA BERNETT / OTHMAR KEEL: *Mond, Stier und Kult am Stadttor.* Die Stele von Betsaida (et-Tell). 175 Seiten mit 121 Abbildungen. 1998.

Bd. 162 ANGELIKA BERLEJUNG: *Die Theologie der Bilder.* Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik. 1998. XII–560 Seiten. 1998.

Bd. 163 SOPHIA K. BIETENHARD: *Des Königs General.* Die Heerführertraditionen in der vor-staatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2–20; 1 Kön 1–2. 388 Seiten. 1998.

Bd. 164 JOACHIM BRAUN: *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas.* Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen. XII–372 Seiten, 288 Abbildungen. 1999.

Bd. 165 SOPHIE LAFONT: *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale.* Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien. XVI–576 pages. 1999.

Bd. 166 ESTHER FLÜCKIGER-HAWKER: *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition*. XVIII–426 pages, 25 plates. 1999.

Bd. 167 JUTTA BOLLWEG: *Vorderasiatische Wagentypen.* Im Spiegel der Terracottaplastik bis zur Altbabylonischen Zeit. 160 Seiten und 68 Seiten Abbildungen. 1999.

Bd. 168 MARTIN ROSE: *Rien de nouveau.* Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988–1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allisson. 648 pages. 1999.

Bd. 169 MARTIN KLINGBEIL: *Yahweh Fighting from Heaven.* God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography. XII–374 pages. 1999.

Bd. 170 BERND ULRICH SCHIPPER: *Israel und Ägypten in der Königszeit.* Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems. 344 Seiten und 24 Seiten Abbildungen. 1999.

Bd. 171 JEAN-DANIEL MACCHI: *Israël et ses tribus selon Genèse 49.* 408 pages. 1999.

Bd. 172 ADRIAN SCHENKER: *Recht und Kult im Alten Testament.* Achtzehn Studien. 232 Seiten. 2000.

Bd. 173 GABRIELE THEUER: *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas.* Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24. XVI–658 Seiten und 11 Seiten Abbildungen. 2000.

Bd. 174 CATHIE SPIESER: *Les noms du Pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire.* XII–304 pages et 108 pages d'illustrations. 2000.

Bd. 175 CHRISTOPH UEHLINGER (ed.): *Images as media* – Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern Mediterranean (I[st] millennium BCE). Proceedings of an international symposium held in Fribourg on November 25–29, 1997. XXXII–424 pages with 178 figures, 60 plates. 2000.

Bd. 176 ALBERT DE PURY / THOMAS RÖMER (Hrsg.): *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids.* Neue Einsichten und Anfragen. 212 Seiten. 2000.

Bd. 177 JÜRG EGGLER: *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2-14.* The Research History from the End of the 19th Century to the Present. VIII–156 pages. 2000.

Bd. 178 OTHMAR KEEL / URS STAUB: *Hellenismus und Judentum.* Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV. XII–164 Seiten. 2000.

Bd. 179 YOHANAN GOLDMAN / CHRISTOPH UEHLINGER (éds.): *La double transmission du texte biblique.* Etudes d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker. VI–130 pages. 2001.

Bd. 180 UTA ZWINGENBERGER: *Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina.* XX–612 Seiten. 2001.

Bd. 181 HUBERT TITA: *Gelübde als Bekenntnis.* Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament. XVI–272 Seiten. 2001.

Bd. 182 KATE BOSSE-GRIFFITHS: *Amarna Studies, and other selected papers.* Edited by J. Gwyn Griffiths. 264 pages. 2001.

Bd. 183 TITUS REINMUTH: *Der Bericht Nehemias.* Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias. XIV–402 Seiten. 2002.

Bd. 184 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel II.* XII–188 Seiten und 36 Seiten Abbildungen. 2002.

Bd. 185 SILKE ROTH: *Gebieterin aller Länder.* Die Rolle der königlichen Frauen in der fiktiven und realen Aussenpolitik des ägyptischen Neuen Reiches. XII–184 Seiten. 2002.

Bd. 186 ULRICH HÜBNER / ERNST AXEL KNAUF (Hrsg.): *Kein Land für sich allein.* Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri. Für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag. VIII–352 Seiten. 2002.

Bd. 187 PETER RIEDE: *Im Spiegel der Tiere.* Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel. 392 Seiten, 34 Abbildungen. 2002.

Bd. 188 ANNETTE SCHELLENBERG: *Erkenntnis als Problem*. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen. XII–348 Seiten. 2002.

Bd. 189 GEORG MEURER: *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten.* VIII–442 Seiten. 2002.

Bd. 190 MARIE MAUSSION: *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet*. VIII–216 pages. 2003.

Bd. 191 MARKUS WITTE / STEFAN ALKIER (Hrsg.): *Die Griechen und der Vordere Orient.* Beiträge zum Kultur- und Religionskontakt zwischen Griechenland und dem Vorderen Orient im 1. Jahrtausend v. Chr. X–150 Seiten. 2003.

Bd. 192 KLAUS KOENEN: *Bethel.* Geschichte, Kult und Theologie. X–270 Seiten. 2003.

Bd. 193 FRIEDRICH JUNGE: *Die Lehre Ptahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt.* 304 Seiten. 2003.

Bd. 194 JEAN-FRANÇOIS LEFEBVRE: *Le jubilé biblique*. Lv 25 – exégèse et théologie. XII–460 pages. 2003.

Bd. 195 WOLFGANG WETTENGEL: *Die Erzählung von den beiden Brüdern*. Der Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramessiden. VI–314 Seiten. 2003.

Bd. 196 ANDREAS VONACH / GEORG FISCHER (Hrsg.): *Horizonte biblischer Texte*. Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag. XII–328 Seiten. 2003.

Bd. 197 BARBARA NEVLING PORTER: *Trees, Kings, and Politics*. XVI–124 pages. 2003.

Bd. 198 JOHN COLEMAN DARNELL: *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity*. Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI, and Ramesses IX. 712 pages. 2004.

Bd. 199 ADRIAN SCHENKER: *Älteste Textgeschichte der Königsbücher.* Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher. 224 Seiten. 2004.

Bd. 200 HILDI KEEL-LEU / BEATRICE TEISSIER: *Die vorderasiatischen Rollsiegel der Sammlungen «Bibel+Orient» der Universität Freiburg Schweiz / The Ancient Near Eastern Cylinder Seals of the Collections «Bible+Orient» of the University of Fribourg.* XXII–412 Seiten, 70 Tafeln. 2004.

Bd. 201 STEFAN ALKIER / MARKUS WITTE (Hrsg.): *Die Griechen und das antike Israel.* Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes. VIII–216 Seiten. 2004.

Bd. 202 ZEINAB SAYED MOHAMED: *Festvorbereitungen.* Die administrativen und ökonomischen Grundlagen altägyptischer Feste. XVI–200 Seiten. 2004.

Bd. 203 VÉRONIQUE DASEN (éd.): *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité.* Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1er décembre 2001. 432 pages. 2004.

Bd. 204 IZAK CORNELIUS: *The Many Faces of the Goddess.* The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Asherah ca. 1500-1000 BCE. XVI–208 pages, 108 plates. 2004.

Bd. 205 LUDWIG D. MORENZ: *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen.* Die Heraus*bild*ung der Schrift in der hohen Kultur Altägyptens. XXII–390 Seiten. 2004.

Bd. 206 WALTER DIETRICH (Hrsg.): *David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit.* Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches. 320 Seiten. 2004.

Bd. 207 INNOCENT HIMBAZA: *Le Décalogue et l'histoire du texte.* Etudes des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament. XIV–376 pages. 2004.

Bd. 208 CORNELIA ISLER-KERÉNYI: *Civilizing Violence.* Satyrs on 6th Century Greek Vases. XII–132 pages. 2004.

Bd. 209 BERND U. SCHIPPER: *Die Erzählung des Wenamun.* Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion. Ca. 400 Seiten, 6 Tafeln. 2005.

Bd. 210 CLAUDIA E. SUTER / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Crafts and Images in Contact.* Studies in Eastern Mediterranean Art of the First Millennium BCE. XL–375 pages, 50 plates. 2005.

Bd. 211 ALEXIS LEONAS: *Recherches sur le langage de la Septante.* 360 pages. 2005.

Bd. 212 BRENT A. STRAWN: *What Is Stronger than a Lion?* Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East. XXX–602 pages, 483 figures. 2005.

Bd. 213 TALLAY ORNAN: *The Triumph of the Symbol.* Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban. XXXII–488 pages, 220 figures. 2005.

Bd. 214 DIETER BÖHLER / INNOCENT HIMBAZA / PHILIPPE HUGO (éds.): L'Ecrit et l'Esprit. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker. 512 pages. 2005.

Bd. 215 SÉAMUS O'CONNELL: *From Most Ancient Sources.* The Nature and Text-Critical Use of Greek Old Testament Text of the Complutensian Polyglot Bible. XII–188 pages. 2006.

Bd. 216 ERIKA MEYER-DIETRICH: *Senebi und Selbst.* Personenkonstituenten zur rituellen Wiedergeburt in einem Frauensarg des Mittleren Reiches. XII–412 Seiten, 26 Tafeln. 2006.

Bd. 217 PHILIPPE HUGO: *Les deux visages d'Élie.* Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18. XX–396 pages. 2006.

Bd. 218 STEFAN ZAWADZKI: *Garments of the Gods.* Studies on the Textile Industry and the Pantheon of Sippar according to the Texts from the Ebabbar Archive. XXIV–264 pages. 2006.

Bd. 219 CARSTEN KNIGGE: *Das Lob der Schöpfung.* Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich. XII-372 Seiten. 2006.

Bd. 220 SILVIA SCHROER (ed.): *Images and Gender.* Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art. 392 pages, 29 plates. 2006.

Bd. 221 CHRISTINE STARK: *«Kultprostitution» im Alten Testament?* Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei. 262 Seiten. 2006.

Bd. 222 DAGMAR PRUIN: *Geschichten und Geschichte.* Isebel als literarische und historische Gestalt. XII–424 Seiten. 2006.

Bd. 223 PIERRE COULANGE: *Dieu, ami des pauvres.* Etude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits. 304 pages. 2007.

Bd. 224 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Parallelismus membrorum.* 320 Seiten. 2007.

Bd. 225 CHRISTIAN HERRMANN: *Formen für ägyptische Fayencen aus Qantir II.* Katalog der Sammlung des Franciscan Biblical Museum, Jerusalem, und zweier Privatsammlungen. 176 Seiten. 2007.

Bd. 226 JENS HEISE: *Erinnern und Gedenken.* Aspekte der biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. IV–396 Seiten. 2007.

Bd. 227 HENRIKE FREY-ANTHES: *Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger*. Vorstellungen von Dämonen im alten Israel. 384 Seiten. 2007.

Bd. 228 BOB BECKING: *From David to Gedaliah.* The Book of Kings as Story and History. XII–236 pages. 2007.

Bd. 229 ULRIKE DUBIEL: *Amulette, Siegel und Perlen.* Studien zu Typologie und Tragesitte im Alten und Mittleren Reich. 250 Seiten. 2007.

Bd. 230 MARIANA GIOVINO: *The Assyrian Sacred Tree.* A History of Interpretations. VIII–314 pages. 2007.

Bd. 231 PAUL KÜBEL: *Metamorphosen der Paradieserzählung*. X–246 Seiten. 2007.

Bd. 232 SARIT PAZ: *Drums, Women, and Goddesses.* Drumming and Gender in Iron Age II Israel. XII–156 pages. 2007.

Bd. 233 INNOCENT HIMBAZA / ADRIAN SCHENKER (éds.): *Un carrefour dans l'histoire de la Bible.* Du texte à la théologie au II[e] siècle avant J.-C. X–158 pages. 2007.

Bd. 234 RICARDO TAVARES: *Eine königliche Weisheitslehre?* Exegetische Analyse von Sprüche 28–29 und Vergleich mit den ägyptischen Lehren Merikaras und Amenemhats. XIV–314 Seiten. 2007.

Bd. 235 MARKUS WITTE / JOHANNES F. DIEHL (Hrsg.): *Israeliten und Phönizier.* Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt. VIII–304 Seiten. 2008.

Bd. 236 MARCUS MÜLLER-ROTH: *Das Buch vom Tage.* XII–644 Seiten. 2008.

Bd. 237 KARIN N. SOWADA: *Egypt in the Eastern Mediterranean during the Old Kingdom.* XXIV–312 pages, 48 figures, 19 plates. 2009.

Bd. 238 WOLFGANG KRAUS (Hrsg.) / OLIVIER MUNNICH (éd.): *La Septante en Allemagne et en France / Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie.* XII–316 Seiten. 2009.

Bd. 239 CATHERINE MITTERMAYER: *Enmerkara und der Herr von Arata.* Ein ungleicher Wettstreit. VI–426 Seiten, XIX Tafeln. 2009.

Bd. 240 ELIZABETH A. WARAKSA: *Female Figurines from the Mut Precinct.* Context and Ritual Function. XII–252 pages. 2009.

Bd. 241 DAVID BEN-SHLOMO: *Philistine Iconography.* A Wealth of Style and Symbolism. XII–236 pages. 2010.

Bd. 242 JOEL M. LEMON: *Yahweh's Winged Form in the Psalms.* Exploring Congruent Iconography and Texts. XIV–244 pages. 2010.

Bd. 243 AMR EL HAWARY: *Wortschöpfung.* Die Memphitische Theologie und die Siegesstele des Pije – zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie. XIV–532 Seiten. 2010.

Bd. 244 STEFAN H. WÄLCHLI: *Gottes Zorn in den Psalmen.* Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testaments. Ca. 200 Seiten. 2011.

Bd. 245 HANS ULRICH STEYMANS (Hrsg.): *Gilgamesch.* Ikonographie eines Helden. Gilgamesh: Epic and Iconography. XII–464 Seiten, davon 102 Seiten Abbildungen. 2010.

Bd. 246 DONNA LEE PETTER: *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments.* XXVI–208 pages. 2011.

Bd. 247 ERIKA FISCHER: *Tell el-Far[c]ah (Süd).* Ägyptisch-levantinische Beziehungen im späten 2. Jahrtausend v. Chr. X–442 Seiten, davon 100 Seiten Abbildungen. 2011.

Bd. 248 THIERRY PETIT: *Œdipe et le Chérubin.* Les sphinx levantins, cypriotes et grecs comme gardiens d'Immortalité. X–390 pages. 90 pages illustrations. 2011.

ACADEMIC PRESS FRIBOURG
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

SONDERBÄNDE

CATHERINE MITTERMAYER, *Altbabylonische Zeichenliste der sumerisch-literarischen Texte.* XII–292 Seiten. 2006.

SUSANNE BICKEL / RENÉ SCHURTE / SILVIA SCHROER / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Bilder als Quellen / Images as Sources.* Studies on ancient Near Eastern artefacts and the Bible inspired by the work of Othmar Keel. XLVI–560 pages. 2007.

Weitere Informationen zur Reihe OBO: www.unifr.ch/dbs/publication_obo.html

ACADEMIC PRESS FRIBOURG
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS, SERIES ARCHAEOLOGICA

Bd. 9 CLAUDE DOUMET: *Sceaux et cylindres orientaux: la collection Chiha.* Préface de Pierre Amiet. 220 pages, 24 pages d'illustrations. 1992.

Bd. 10 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung. 376 Seiten mit 603 Abbildungen im Text. 1995.

Bd. 11 BEATRICE TEISSIER: *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age.* XII–224 pages with numerous illustrations, 5 plates. 1996.

Bd. 12 ANDRÉ B. WIESE: *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette.* Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie. XXII–366 Seiten mit 1426 Abbildungen. 1996.

Bd. 13 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I. Von Tell Abu Farağ bis ʿAtlit. VIII–808 Seiten mit 375 Phototafeln. 1997.

Bd. 14 PIERRE AMIET / JACQUES BRIEND / LILIANE COURTOIS / JEAN-BERNARD DUMORTIER: *Tell el Farʿah.* Histoire, glyptique et céramologie. 100 pages. 1996.

Bd. 15 DONALD M. MATTHEWS: *The Early Glyptic of Tell Brak.* Cylinder Seals of Third Millennium Syria. XIV–312 pages, 59 plates. 1997.

Bd. 17 OLEG BERLEV / SVETLANA HODJASH: *Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt.* From the Museums of the Russian Federation, Ukraine, Bielorussia, Caucasus, Middle Asia and the Baltic States. XIV–336 pages, 208 plates. 1998.

Bd. 18 ASTRID NUNN: *Der figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.* 280 Seiten und 92 Seiten Illustrationen. 2000.

Bd. 19 ANDREA M. BIGNASCA: *I kernoi circolari in Oriente e in Occidente.* Strumenti di culto e immagini cosmiche. XII–328 Seiten, Tafeln und Karten inbegriffen. 2000.

Bd. 20 DOMINIQUE BEYER: *Emar IV. Les sceaux. Mission archéologique de Meskéné–Emar. Recherches au pays d'Aštata.* XXII–496 pages, 66 planches. 2001.

Bd. 21 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 3.* Zur historischen Geographie von Idamaraṣ zur Zeit der Archive von Mari(2) und Šubat-enlil/Šeḫnā. Mit Beiträgen von Jimmy Brignoni und Henning Paul. 304 Seiten. 14 Karten. 2001.

Bd. 22 CHRISTIAN HERRMANN: *Die ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg Schweiz.* X–294 Seiten, davon 126 Bildtafeln inbegriffen. 2003.

Bd. 23 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 4.* Vorbericht 1988–2001. 272 Seiten. 20 Pläne. 2004.

Bd. 24 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel.* Band III. XII–364 Seiten, davon 107 Seiten Bildtafeln. 2006.

Bd. 25 JÜRG EGGLER / OTHMAR KEEL: *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien.* Vom Neolithikum bis zur Perserzeit. XVIII–518 Seiten. 2006.

Bd. 26 OSKAR KAELIN: *«Modell Ägypten».* Adoption von Innovationen im Mesopotamien des 3. Jahrtausends v. Chr. 208 Seiten. 2006.

Bd. 27 DAPHNA BEN-TOR: *Scarabs, Chronology, and Interconnections.* Egypt and Palestine in the Second Intermediate Period. XII–212 text pages, 228 plates. 2007.

Bd. 28 JAN-WAALKE MEYER: *Die eisenzeitlichen Stempelsiegel aus dem ʿAmuq-Gebiet.* Ein Beitrag zur Ikonographie altorientalischer Siegelbilder. X–662 Seiten. 2008.

Bd. 29 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band II: Von Bahan bis Tel Eton. XIV–642 Seiten, davon 305 mit Fotos und Zeichnungen. 2010.

Bd. 30 RAZ KLETTER, IRIT ZIFFER, WOLFGANG ZWICKEL: *Yavneh I. The Excavation of the «Temple Hill» Repository Pit and the Cult Stands.* XII-298 pages, 29 colour and 147 black and white plates. 2010.

Bd. 31 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band III: Von Tell el-Far[c]a Nord bis Tell el-Fir. VIII–460 Seiten, davon 214 mit Fotos und Zeichnungen. 2010.

Bd. 32 KARIN ROHN: *Beschriftete mesopotamische Siegel der Frühdynastischen und der Akkad-Zeit.* 476 Seiten, davon 66 mit Fotos und Zeichnungen. 2011.

ACADEMIC PRESS FRIBOURG
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

Zu diesem Buch

Die Samuelbücher sind ein literarisches Werk und eine historische Quelle ersten Ranges. Sie berichten von der frühen Königszeit Altisraels. Im zweiten Samuelbuch spielt König David die Hauptrolle. Literarisch und historisch bedeutsam sind indes die Nachrichten nicht nur über ihn, sondern über eine ganze Reihe literarischer Figuren und historischer Persönlichkeiten in seinem Umfeld: Mitglieder der königlichen Familie wie einfache Leute, Generäle, Ratgeber, Propheten, Priester, Wächter, Söldner, Diener. Die Erzähler der Samuelbücher geben solchen Nebenfiguren nicht nur Namen, sondern oft höchst eindrückliche Gesichter; sie erwähnen nicht nur ihre Existenz, sondern schildern einzelne ihrer Aktionen. Sie schöpfen dabei aus älteren Quellen, gestalten aber auch aus eigener Intuition. So schaffen sie ein ungemein farben- und facettenreiches Historiengemälde über die Zeit des Königs David.
Im vorliegenden Band beleuchten zweiundzwanzig Forscherinnen und Forscher aus acht verschiedenen Ländern, geprägt durch verschiedene Wissenschaftstraditionen und unter Anwendung verschiedener Methoden, die verschiedenen Nebenfiguren des zweiten Samuelbuches. Anlass dazu gab ein Fachsymposium in Bern im September 2009 und eine Sondersession im Rahmen des Kongresses der «International Organization for the Study of the Old Testament» in Helsinki im August 2010. Die Beiträge ergeben zusammen ein Gesamtbild, das in seiner Vielgestaltigkeit und gleichzeitigen Geschlossenheit demjenigen des zweiten Samuelbuchs nicht unähnlich ist.

About this book

The books of Samuel are a first rank literary œuvre and historical source. They tell of the early monarchy in Israel. In the second book of Samuel, David is the main character. But the reports about him are not the only ones of literary and historical significance; the same is true of those about a whole series of literary figures and historical personalities in his entourage: members of the royal family as well as simple people, generals, advisors, prophets, priests, guards, mercenaries, servants. The narrators of the books of Samuel not only give these people names, but often extremely impressive faces. That is, they not only mention their existence, but depict some of their actions in detail. In doing so, they draw from older sources as well as from their own intuition. Thus they create a very colourful and multifaceted historical painting of the time of King David.

In the volume at hand, the various minor characters of the second book of Samuel are commented by twenty-two scholars from eight different countries, characterized by various scholarly traditions and applying different methods. The occasions that led to this volume were a symposium held in Berne in September 2009 and a special session held during the congress of the «International Organization for the Study of the Old Testament» in Helsinki in August 2010. Together these contributions form an overall picture, which in its diversity and yet cohesion is not unlike that of the second book of Samuel.